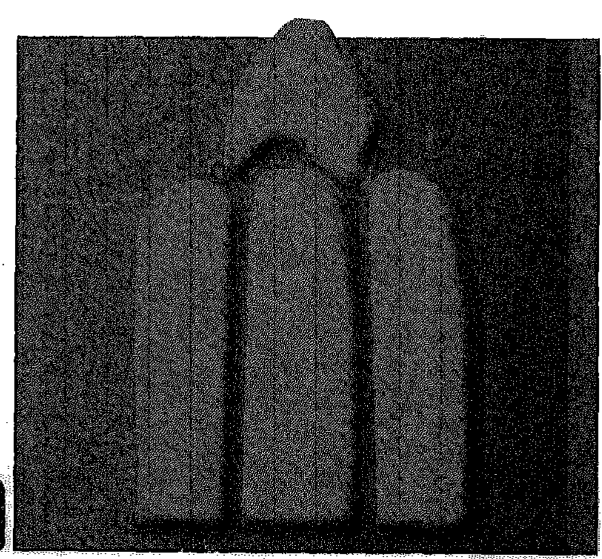
د. ارثور سعدييف
د. توفيق سلوم

الفلسفة العربية الإسلامية

الكلام والمشائية والتصوف





الفلسفة
العربية الاسلامية

أرثور سعدييف   توفيق سلّوم

الفلسفة العربية الاسلامية

الكلام والمشائية والتصوف

دار الفارابي

الكتاب: الفلسفة العربية الإسلامية
المؤلف: ارثور سعدييف ـ توفيق سلوم
الغلاف: فارس غصوب
الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ت: ٣٠١٤٦١(٠١) ـ فاكس: ٣٠٧٧٧٥(٠١)
ص.ب: ٣١٨١/ ١١

الطبعة الأولى ٢٠٠٠

DAR AL FARABI
(Société des Imprimés Libanaise s.a.l.) Beyrouth - Liban
Tel: (01)301461 – Fax: (01)307775 – P.O.Box: 3181/11
e-mail: farabi@inco.com.lb

المحتويات

تصدير الطبعة العربية

كان هذا الكتاب قد وضع، أصلاً، لقراء الروسية، تحت عنوان «الفلسفة العربية ـ الاسلامية الكلاسيكية»، وترجم الى الانكليزية باسم «Classical Islamic Philosophy». وقد قامت في صلبه أبحاث المؤلفينَ ومحاضراتهما في معاهد وجامعات موسكو في السنوات الأخيرة.

يبسط مؤلفنا تاريخ الفلسفة العربية ـ الإسلامية في عصرها الذهبي (القرون ٩ ـ ١٣)، ويسلط الضوء على مدارسها الأساسية: (علم الكلام، المشائية الشرقية، التصوف النظري) عبر إبراز أمهات المسائل المميزة لها، ويرسم صورة عامة متكاملة عنها، متحررة من الكثير من التصورات التقليدية السائدة عن تلك التيارات وأعلامها.

ويلاحظ القارىء أننا حاولنا، قدر الإمكان، الوقوف موقف المؤرخ الموضوعي، الذي يعرض المذاهب والآراء، على اختلاف مناحيها ومشاربها، بعيداً عن التأثر بمدى قربها من عقيدته الشخصية أو بعدها عنها؛ وأننا حرصنا على إبراز السمات المميزة للحضارة العربية ـ الإسلامية الكلاسيكية (بالمقارنة مع غيرها، وبينها الثقافة الأوروبية القروسطية)، ومن بينها تعددية الفكر وسعة الصدر.

المؤلفان

المدخل

ارتبط ظهور الفلسفة العربية الاسلامية وتطورها بتاريخ دولة الخلافة التي أقامها العرب بعد الفتح الإسلامي. فقد شيّدوا امبراطورية واسعة، مترامية الأطراف، امتدت من الهند شرقاً وحتى البيرينيه غرباً، ووحّدت ـ ولأول مرة بعد الاسكندر المقدوني ـ الشرق والغرب، العالم المتوسطي الهيلينستي والعالم الهندي الايراني. وفي دولة الخلافة هذه بلغت الحياة الاقتصادية مستوى رفيعاً نسبياً، فازدهرت الصناعات والحرف، واتسع نطاق التجارة. وواكب الازدهار الاقتصادي والاجتماعي هذا تقدم ملحوظ للعلوم والآداب والفنون، وللحياة العقلية عامة، ارتكز على التفاعل الحضاري والثقافي بين مختلف الشعوب المنضوية تحت لواء دولة الخلافة.

وقد جاءت الفلسفة العربية الإسلامية وثيقة الصلة بالتقاليد الفلسفية اليونانية القديمة، التي كانت قد انتشرت في آسيا، خارج اطار الامبراطورية البيزنطية، بفضل نزوح جملة من العلماء البيزنطيين الى بلاد الفرس بعد اغلاق الامبراطور زينون للمدرسة الفلسفية في الرها (عام ٤٨٩)، واقفال يوستينيانوس للمدرسة الفلسفية في أثينا (عام ٥٢٩)، وبنتيجة ملاحقات الكنيسة البيزنطية للنساطرة والمونوفيزية (دعاة مذهب الطبيعة الواحدة للمسيح). وبين أبرز المراكز الفكرية التي أقامها هؤلاء كانت مدينة نصيبين، التي عرفت بتراجمها وشروحها باللغة السريانية، ومدينة جنديسابور، التي اشتهرت، فضلاً عن ذلك، بنقل المؤلفات الفلسفية، المحررة باليونانية والسريانية، وكذلك الأعمال العلمية الهندية، الى اللغة البهلوية.

وفي ظل الحكم العربي حافظت المدرسة الطبية والعلمية والفلسفية الشهيرة، التي كانت قائمة بالاسكندرية على وجودها واستمراريتها. وفي أيام الخليفة عمر بن عبد العزيز (٧١٧ ـ ٧٢٠) نقلت الى انطاكية، ومن ثم الى مدينة حرّان (بشمالي سورية)، التي ظلت مركزاً مرموقاً للعلوم اليونانية منذ أيام الاسكندر المقدوني، والتي التجأ اليها أبناء الديانات اليونانية القديمة بعد تنصر العالم اليوناني. وكان أهل هذه المدينة من الصابئة السريان، الذين عرفوا بعبادة النجوم، قد بقوا أمناء للتقاليد الفلسفية اليونانية، واعتنوا الى حد كبير بعلوم الرياضة والطب.

وقد غدت اللغة العربية، التي حلت محل اللغات الأدبية الأخرى (السريانية ـ الآرامية والفارسية في سورية وايران، واليونانية في سورية ومصر، واللاتينية في اسبانيا)، أداة فعالة في التفاعل والتكامل الثقافي بين العرب والفرس والأتراك والبربر وغيرهم من شعوب دولة الخلافة. فمع دخول هذه الشعوب في السلام صارت العربية تتحول، تدريجياً، الى لغة العلم والثقافة، وغدت وسيلة التخاطب والتفاهم بين الأوساط المثقفة، من أبناء مختلف الشعوب والطوائف والملل والنحل. وبالاتصال مع ذلك نشطت «حركة الترجمة»، التي كان للنساطرة السريان دور مرموق فيها. فصيرورة الإسلام ديانة سائدة ورسمية لم تؤثر كثيراً في الحياة العقلية للمسحيين الشرقيين، فثابروا على نشاطهم الفلسفي، بما في ذلك تعريفهم قراء العربية بالتركة الفلسفية اليونانية.

وقد كانت الغلبة، في المراحل الأولى من مسيرة الترجمة، للأعمال المنقوّلة من البهلوية والتي كانت ذات طابع أخلاقي وتأديبي أساساً، وللمؤلفات الرياضية والطبية والفلسفية التي غالباً ما كانت، هي نفسها، ترجمات من السنسكريتية أو السريانية أو اليونانية. واكتسبت حركة الترجمة طابعاً منظماً في مطلع القرن التاسع، وذلك بعد مبادرة الخليفة العباسي المأمون (٨١٣ ـ ٨٣٣) بانشاء «بيت الحكمة» في بغداد، على غرار الأكاديمية القديمة التي كانت قائمة في جنديسابور. وفي بيت الحكمة هذا لمعت طائفة من المترجمين، بينهم سهل بن هارون، وحنين بن اسحق، وابنه اسحق بن حنين، وحبيش بن الحسن، وثابت بن قرّة، وعيسى بن يحيى.

وكان من الطبيعي أن أبناء الحضارة الإسلامية قد اهتموا، وفي المقام الأول، بما في التقاليد الثقافية المستوعبة من عناصر، تلبي احتياجاتهم العملية. فصادفت، رواجاً واسعاً بينهم، الأعمال الطبية لجالينوس وابقراط والعلماء الهنود، والمؤلفات الرياضية والفلكية لاقليدس وبطليموس، والجداول الفلكية الهندية. كما وشملت الأدبيات العلمية المترجمة الميادين الأخرى من العلوم الطبيعية، كالكيمياء والصيدلة والنبات والحيوان والمعادن والفلاحة والزراعة والميكانيك وغيرها.

وقد أسهم علماء العالم الاسلامي، الذين ارتكزوا على انجازات من سقبهم، بقسط وافر في إغناء العلوم الطبيعية والدقيقة. فأحرزوا نجاحات كبيرة في الطب، حيث خلّد التاريخ أسماء أبي بكر محمد بن زكريا الرازي (ت: ٩٢٥) صاحب «الحاوي»، وأبي علي بن سينا (٩٨٠ ـ ١٠٣٧) صاحب «القانون»، وأبي القاسم الزهراوي (ت: ١٠١٣) الذي برز في الجراحة، وعلي بن عيسى الكحّال (القرن الحادي عشر) الذي لعلّه أول من أدخل التخدير في جراحة العين، وابن النفيس (القرن الثالث عشر) الذي اكتشف الدورة الدموية (الصغرى). وقام علماء الرياضة والفلك المسلمون بتعميق وتدقيق أفكار أسلافهم من اليونانيين والهنود. وفي بغداد القرن الحادي عشر لمع المنجم والفلكي أبي معشر البلخي (ت: ٨٨٦) ومحمد بن موسى الخوارزمي (توفي في أواسط القرن التاسع). وقد وضع الخوارزمي جملة من الأعمال في الجبر والحساب والجغرافيا الرياضية. وبفضل كتابه «الجبر والمقابلة» شاع مصطلح «الجبر» المعاصر، ومن اسمه باللاتينية اشتق لفظ «اللوغاريتم». وباسم الرياضي والفلكي أبي عبدالله محمد البتّاني (ت: ٩٢٩) يربط وضع نظرية التوابع (الدوال) المثلثية. واستحق جابر بن حيان (أواخر القرن الثامن) لقب «أبي الكيمياء». واشتهر ابن الهيثم (٩٦٥ ـ ١٠٣٩) بكشوفه البصرية. ومن النماذج الفذة للعلماء الموسوعيين، الذين لم يكونوا نادرين في المشرق الاسلامي، كان أبو الريحان البيروني (٩٧٣ ـ ١٠٤٨)، الذي برز في علوم الفلك والرياضيات والفيزياء والمعادن والتاريخ والجغرافيا والاثنوغرافيا.

وقد تميز ابداع العلماء المسلمين بالبحث عن التطبيقات العملية لهذه وغيرها

من الانشاءات النظرية، وبالالتفاف نحو التجربة والملاحظة وما يتصل بذلك من الاستخدام الواسع لمختلف المعدّات والأجهزة (واختراعها، بطبيعة الحال)، وبالاهتمام بالطرق الكمية في الاستقصاء، وخاصة في ميادين الفيزياء والكيمياء والفلك والجغرافيا.

وكان لتطوّر التفكير العلمي دوره في التغيير الجذري للتوجهات القيمية، وفي توسع الآفاق والمتطلبات العقلية عند المسلمين، الذين لم يكن لهم ـ بالطبع ـ ألاّ يتجاوزوا إطار القناعات، التي توافق مستوى التطور الثقافي لسكان الجزيرة العربية في القرن السابع. وكانت هذه الأمور، ومعها كون العلوم اليونانية التي تمثّلها المسلمون تتسم، هي نفسها، بطابع تجميعي Synthetic الى حد كبير، وراء الاهتمام الواسع والعميق بالفلسفة اليونانية.

وقد تعرف المسلمون على المدارس الأساسية في الفلسفة اليونانية القديمة، وإن كان أرسطو محط اهتمامهم الأول. وإلى أواخر القرن التاسع كانت قد نقلت الى العربية الأعمال الأرسطية الرئيسية، إما مباشرة من اليونانية أو بتوسط السريانية (علماً بأن أغلبية الترجمات السريانية قد تمت بعد الفتح الإسلامي). وفي القرن التالي، العاشر، أعيدت ترجمة بعض مؤلفات أرسطو، وذلك بهدف تدقيق معناها وإصلاح أسلوبها وتهذيب مصطلحاتها. وكان بين هذه المؤلفات ما ترجم أربع مرات («تفنيد الحجج السوفسطائية»، مثلاً). وبهدف التفهم الأعمق لفلسفة أرسطو كانت تستخدم أعمال شراحه المتأخرين: فورفيريوس، وثامسطيوس، ويوحنا فيليبونوس، وسمبليقيوس، وأوليمبيودورس.

ونقلت الى العربية بعض حوارات أفلاطون، بينها «النواميس» و«السوفسطائي» و«طيماوس»، ولكن معلم أرسطو هذا كان أقل نفوذاً ورواجاً من تلميذه عند العرب. فقد كانت أعماله، بمسوحها الميثولوجية وببعدها عن الدقة العلمية في تفسير الأمور الطبيعية (كما في «طيماوس»، مثلاً)، لا تصمد للمنافسة مع مؤلفات أرسطو، التي تستند الى المنهجية الدقيقة والوقائع الثابتة، والتي تشكل نسقاً متكاملاً من المعارف.

ولعبت دوراً كبيراً في قيام الفكر العربي الإسلامي ترجمة الأعمال التي تعود الى المدرستين الاسكندرانية والاثينية في الافلأطونية المحدثة. فقد تعرف العالم

الإسلامي على آراء أفلوطين من خلال ما يسمى بـ«آثولوجيا أرسطوطاليس»، التي هي، في الحقيقة، تلخيص لبعض «تساعيات» أفلوطين (الثلاث الأخيرة منها ـ الرابعة والخامسة والسادسة). كما ونقلت إلى العربية مقتطفات أخرى من تلك التساعيات. ولكن إذا كان البعض منها قد نسب الى «الشيخ اليوناني»، أي أفلوطين، فإن بعضها الآخر قد نسب الى الفارابي. وبين أعمال برقليس وصلنا «كتاب الخير المحض» الذي هو مقتطفات من مؤلفه «أصول الالهيات»، وتسع من أصل الثماني عشرة حجة لصالح القول بقدم العالم والتي وردت في كتاب برقليس «في قدم العالم»(*). و«مقالة في اثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها» المنسوبة الى الإسكندر الآفروديسي، والتي هي في الحقيقة جزء من «أصول الالهيات»، وفصول أخرى من هذا الكتاب أيضاً.

كما وترجمت الى العربية أعمال الاسكندر الأفروديسي وثامسطيوس وأوليميودورس ويوحنا فيليبونوس ونقولا الدمشقي.

وكان المتعصبون من رجال الدين ينظرون بارتياب إلى العلوم الفلسفية اليونانية، «علوم الأوائل»، التي عرفت أيضاً بـ«العلوم الدخيلة». ولكن هذه العلوم لم تكن دخيلة تماماً على الثقافة العربية الإسلامية، ولا شيئاً غريباً عنها. فبين الورثة الأحياء لهذه التقاليد كان النساطرة السريان والصابئة والأقباط، الذين كان المسلمون على صلة وطيدة ومثمرة بهم: وبدءاً من القرن التاسع صار بالامكان تتبع تأثير الفلسفة اليونانية حتى في المؤلفات الخاصة بالنحو والشعر و«الأدب». وراحت الحكايات والنكات عن حياة حكماء اليونانيين ومذاهبهم تلاقي الرواج الواسع حتى خارج الفئات العليا من الأوساط المثقفة.

ثم إن العلماء المسيحيين، الذين نقلوا التركة الفلسفية اليونانية إلى زملائهم من المسلمين، قد تقاسموا وإياهم ـ كما هو متوقع ـ خبرة التكيف المتبادل بين الدين والفلسفة، وكذلك مختلف الحجج الدالة على مشروعية الاشتغال بالفلسفة (مثل الحجج الواردة في رسالة أرسطو «بروتريبتيكوس» في الحث على الفلسفة، والتي تصادف لدى كليمنت الاسكندراني، ولدى الكندي)، فساعدوا في ترسيخ

(*) كان المسلمون على معرفة بباقي الحجج حيث وردت في اطار الردود التي وضعها عليها يوحنا فيليبونوس والتي نقلت أيضاً الى العربية.

«العلوم العقلية» في مجتمع تسيطر فيه «العلوم النقلية»، الدينية. ولكن هذا قلّما يفيد في تفسير ما شهده العالم الإسلامي، بعد قرنين من ظهور الدعوة المحمدية، من ازدهار واسع للتقاليد الفلسفية، التي لم تنزل هنا، قط، إلى مرتبة خادمة اللاهوت Theology، كما قدّر لها في الغرب المسيحي في العصر الوسيط.

فمن المتعذّر فهم هذه الظاهرة إلا بوضعها في إطارها التاريخي والاجتماعي ـ الثقافي، الذي كانت من أهم سماته المميزة:

ـ الازدهار الكبير للمدن وللحياة المدينية (بحيث كانت نسبة السكان، الذين يقطنون مدناً يزيد عدد سكانها على المئة ألف في القرون ٨ ـ ١٠، أعلى منها في أكثر بلدان أوروبا الغربية تطوراً في القرن ١٩)، بنزعتها الدنيوية والعملية التي حفظ لنا الجاحظ (القرن ٩) في «كتاب البخلاء» مشاهد بالغة الدلالة منها.

ـ الانتشار الواسع للتعلم، وتطور العلم والثقافة، والتقدير الكبير للعلم وأهله، والحب العميق للكلمة المكتوبة (ففي قرطبة وحدها، كما يقدّر الاخصائيون، كان هناك من الكتب أكثر مما في كل أوروبا المسيحية المعاصرة لها). وقد كان هذا كله وراء ظهور نموذج «الأديب» («والأدب» هو النظر العربي لـ Paidéia اليونانية وHumanitas اللاتينية)، الذي يأخذ من كل علم بطرف، والذي يجمع بين سعة الاطلاع وأناقة السلوك.

ـ الاغتناء المتبادل والتعايش بين جملة من الملل المتباينة، مما يعوّد على التساهل الديني والتسامح المذهبي، ويخفف من غلواء العصبية الطائفية.

ـ رواج مختلف أشكال الفكر المتحرر، بدءاً من الرسائل التي تدور حول فكرة «المخادعين الثلاثة» De tribus impostoribus، وانتهاء بالزندقة، التي لقيت انتشاراً واسعاً في أوساط «الظرفاء».

ومن العوامل التي ساهمت في تهيئة التربة لتربية الناس بروح النزعة الشمولية الكلية، ولتذليل الانغلاق الملّي والعصبية الطائفية، بما في ذلك الحذر والعداء للعلوم المذكورة أعلاه («العلوم الدخيلة»)، ذات الأصل الوثني، ناهيك عن

تلقيها على أيدي المسيحيين، كانت الوجهة الكسموبوليتية والانسانية العامة، التي تشكلت في العالم الإسلامي. فهنا، كما في العالم الهلينيستي، جاء توطيد الصلات الاقتصادية، والتجارية والثقافية ليسرِّع في تبلور فكرة وحدة البشرية. وجاءت اللغة العربية لتهدم الحاجز، الذي كان يفصل ـ على الصعيد الثقافي ـ بين «العربي» و«العجمي»، وذلك على غرار ما فعلته اللغة الهيلينستية من تذليل الفوارق بين «اليوناني» (الهيليني) و«البربري».

وفي المجتمع الإسلامي، القائم نظرياً على المساواة، والذي كانت الامتيازات فيه تكاد تقتصر على ميدان الضرائب ولم تكن تمس وضع الشخصية الاجتماعي، برز إلى موقع الصدارة ما سبق أن أخذ به الأفلاطونيون والرواقيون من تقسيم الناس الى صفوة مثقفة، «خاصة»، وإلى «عامة» أو «جمهور». وقد ترك هذا التقسيم بصماته الجلية على مضمون الفلسفة العربية الإسلامية، من جهة، وساعد، من جهة أخرى، على تطوير «ايديولوجية المودة»، التي تذكر بالارتباط الروحي الذي كان يجمع المدارس الفلسفية في اليونان القديمة وايطاليا عصر النهضة. فاليعقوبي يحيى بن عدي الذي كان على رأس المدرسة الأرسطية (المشائية) ببغداد، تتلمذ على المسلم أبي النصر الفارابي، الذي تتلمذ، بدوره، على النسطوري يوحنا بن حيلان، وكان هؤلاء المفكرون، ومعهم الفيلسوفان اليهوديان وهب بن يعيش وأبو الخير داود بن مزاج، يرتبطون فيما بينهم بعرى من القرابة الروحية، أوثق بكثير منها بينهم وبين عامة الناس من أبناء طوائفهم. وتبين لوحات الحياة العقلية في بغداد القرن العاشر، التي رسمها الأديب والفيلسوف أبو حيان التوحيدي كيف كان المسلمون والنصارى واليهود وأبناء الملل الأخرى من كافة أرجاء العالم الإسلامي يلتقون في مجالسهم («مجالس العلماء»)، التي كان يسود فيها ما تمليه الفلسفة من قيم وأهداف، تعلو على الفوارق القومية والدينية، وينعكس جوهرها الإنساني في عبارة التوحيدي الشهيرة ـ و«أشكلَ الإنسانُ على الإنسانِ».

ومن العوامل، التي ذللت العوائق التي تعترض طريق التطور الحر للفكر الفلسفي، كانت خصوصية الحياة الدينية في العالم الإسلامي (بالمقارنة مع أوروبا المسيحية في العصر الوسيط). فلم يعترف الإسلام بأي وسطاء بين الإله

والمؤمنين، ولا يحق لأحد في احتكار تأويل القرآن والسنّة. ولم تقم في الإسلام مؤسسة، شبيهة بـ«الكنيسة»، ولا مراتبية اكليركية ومجامع كنسية، تتولى حسم الخلافات في العقائد الدينية، وتفرض على الجماعة حلاً واحداً ووحيداً لا تحيد عنه قيد أنملة، وترى لنفسها الحق في تحريم هذا أو ذاك من المذاهب، وحرمان أصحابه من عضوية جماعة المؤمنين، الخ. بعبارة موجزة: لم تكن في الإسلام أرثوذكسية (وإن كان هذا لم يكن ليمنع، بالطبع، ان تدّعي كل مدرسة أو فرقة ـ كما هو الحال في المسيحية ـ بأن مذهبها هو المذهب «الصحيح» الوحيد).

وكان غياب «الأرثوذكسية» وراء ما تميزت به الحياة الدينية الإسلامية من تعددية، سواء في ميدان التشريع أو العقائد. ففي مجال التشريع تبلورت، ومنذ صدر الإسلام، مدرستان متعارضتان، أولهما مدرسة «أهل الحديث»، التي أظهر ما كانت في الحجاز، والتي كان أنصارها لا يتجاوزون النص (من قرآن وسنة)، فإن سئلوا عن شيء وعرفوا فيه آية أو حديثاً أفتوا، وإلا توقفوا، لا يقولون شيئاً. وكان هؤلاء يعرفون بالاعتداد المفرط بالحديث، حتى الضعيف منه(*). وفي مقابل هؤلاء قامت مدرسة «أهل الرأي»، التي انتشرت في العراق خاصة، والتي تميز أصحابها بقلة روايتهم للحديث وإهمالهم له، وبتدقيقهم في الأدلة، وبتحكيمهم العقل في الآراء، وبتغليبهم القياس على النقل. وقد تتوَّجت مدرسة «أهل الرأي» بأبي حنيفة (نعمان بن ثابت، ٦٩٩ ـ ٧٦٧). إمام المذهب الحنفي، الذي عرف بتوسعه وسماحته عموماً. وأما نزعة مدرسة أهل الحديث فتجسدت على أشدّها في المذهب الحنبلي، وتوسط المذهبان المالكي والشافعي بين المدرستين.

وفي ميدان العقائد توزع المسلمون الى فرق جمة. فقد نشب الجدل بينهم حول «الامامة» («الخلافة»)، من الأحق فيها بعد الرسول، وهل تكون بالاتفاق والاختيار (بالبيعة والاستفتاء والشورى) أم بالنص والتعيين، وهل يجمع الامام بين السلطتين الزمنية والروحية، الخ. وكان ذلك، مثلاً، سبب تمايز السنّة والشيعة.

(*) وغالى أصحاب الحديث، حتى قال بعضهم: إن السنة حاكمة على الكتاب، وليس الكتاب حاكماً على السنة، حتى وكان منهم من يقول: إن السنّة تنسخ الكتاب.

واختلف المسلمون حول مسألة «صاحب الكبيرة»(*)، وما يتصل بها من قضايا العلاقة بين النظر والعمل، والاسلام والإيمان. فغالى الخوارج في تشددهم، إذ حكموا بأن صاحب الكبيرة كافر، مخلد في النار، واعتبروا العمل شرطاً للإيمان. وبالمقابل، تمادى «المرجئة» في تسامحهم، فتوقفوا عن تكفير صاحب الكبيرة، وتركوا الحكم فيه لله(**)، وفصلوا العمل عن الإيمان، واعتبروا أن الله وحده هو الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، فليس لأحد أن يكون رقيباً أو حسيباً على ضمائر الناس.

وتناقضت الآراء في التسيير والتخيير، القضاء والقدر، فذهبت «الجبرية» إلى أن الأفعال كلها لله. وقالت «القدرية» بأن الإنسان خالق «قَدرَه»، خيره وشره.

ودار الجدل حول قضية الصفات والذات الإلهية. واختلفت المواقف. فتطرف بعضهم في إثبات الصفات والأخذ بحرفيتها كما جاءت في القرآن (من «يد» و«عين». . .)، حتى وصلوا إلى التشبيه والتجسيم. وغالى آخرون في تأويلها (اليد ـ بمعنى القوة والاستيلاء، والعين ـ بمعنى الغاية والارشاد. . .)، فخلصوا إلى «النفي» و«التعطيل».

ولم يأت القرن العاشر حتى صار مؤرخو الفرق والاخباريون يرون صعوبة بالغة في حصر الفرق الإسلامية بالعدد الذي نسب إلى الرسول التنبؤ به: نيف وسبعون. ومال بعضهم إلى إضفاء الشرعية على هذه التعددية، واعتمدوا في ذلك، فيما اعتمدوا، على أحاديث، منها: «اختلاف أمتي رحمة»، و«ستفترق أمتي إلى نيف وسبعين فرقة، كلها في الجنة إلا واحدة». . .

وكان لهذا التعايش بين الفرق، وللتعرف على الآراء المخالفة، أثر بعيد في شحذ العقول وحثها على البحث والدرس عن أوجه الخلاف وأسبابها، وفي تحرير الأذهان من أسر التقاليد الدينية الضيقة التي تربوا في أحضانها. وقد نوّه المفكرون الإسلاميون أنفسهم إلى التأثير المعرفي الإيجابي لتباين الآراء هذا، مما تجسد في القول المأثور: «لا يعرف الرجل خطأ معلمه حتى يسمع الاختلاف».

(*) وأخطر الكبائر: القتل واستباحة المحرمات.

(**) ومن هنا كانت تسميتهم: من ألأرجاء، بمعنى التأخير والترك.

وأدى الحوار بين الفرق الإسلامية إلى تفهم تعذر الاعتماد على النص، حتى القرآني منه، حجة حاسمة لنصرة هذا المعتقد أو ذاك، «فالقرآن حمّال أوجه»، «وما من فرقة إلاّ ولها في كتاب الله حجة». هذا في الجدل بين المسلمين، فكيف بينهم وبين أبناء الملل الأخرى، بما فيها الديانات التوحيدية التي اعترف الإسلام بها، كاليهودية والمسيحية، والتي كان معتنقوها يعيشون بأمان في دار الإسلام. وعلى هذا النحو راح يبرز دور العقل حَكماً أعلى في المناقشات اللاهوتية، وفي فهم العقائد الدينية نفسها. وفي خضم هذه المشادات ظهرت وتطورت النزعة العقلانية في «علم الكلام»، أول التيارات الفلسفية في الفكر العربي الإسلامي.

وإذا كان علم الكلام وليد المناقشات بين المسلمين أنفسهم، وبينهم وبين ممثلي الديانات الأخرى، فإن «الفلسفة» بالمعنى الخاص للكلمة، أي المذاهب الفكرية التي طوّرت التقاليد الفلسفية اليونانية القديمة، جاءت وليدة «حركة الترجمة» التي تحدثنا عنها أعلاه. وأما الفارق بين هذين الاتجاهين فكان بعض المتكلمين (أصحاب علم الكلام) يرونه في أنهم ينطلقون من المسائل التي يمليها الدين، ويسيرون على «قانون الإسلام»، أما الفلاسفة فيجرون على «قانون العقل»، وافق الإسلام أم لا. وكان الفلاسفة يردّون ذلك الفارق إلى كون علم الكلام يعتمد الأساليب «الجدلية» («الديالكتيكية»، بالمعنى الأرسطي)، أما الفلسفة فتقوم على الأساليب «البرهانية».

ولكن السمة، التي تجمع بين الكلام والفلسفة، كانت التعويل الأول على النظر العقلي والاستدلال المنطقي، وذلك خلافاً للايمانيين النصيين من الفقهاء ورجال الدين، من جهة، ولأهل «الذوق» و«الكشف» من المتصوفة، من جهة أخرى. ومنذ القرن الثاني عشر بدأ التقارب بين الكلام والفلسفة، والذي انتهى بانصهارهما معاً في «كلام المتأخرين».

وفي ذلك العصر تقريباً بدأ التلاقي بين التيارين المذكورين وبين التصوف. والتصوف اتجاه بالغ التنوع في الفكر الإسلامي. وقد ضرب جذوره في حركة الزهد التي شاعت منذ فجر الإسلام، وتطور إلى مذاهب المحبة الإلهية والاتحاد بالله والفناء به، فالنظر الفلسفي الناحي منحى البانتيئية (Pantheism، مذهب

وحدة الوجود)، والذي تمثل، وقبل كل شيء، في مدرستي الاشراقية والوجودية. وفي الوقت ذاته مال قسم من المتصوفة نحو الحنبلية، ووقفوا موقفاً معادياً ازاء متصوفة وحدة الوجود. وشن قسم آخر منهم نقداً عنيفاً على الفلاسفة، وخاصة لعقلانيتهم الجافة، التي تقف حاجزاً بين الإله وبين المتصوف السالك دروب المحبة إليه.

يتناول كتابنا هذا المرحلة «الكلاسيكية» في الفلسفة العربية الإسلامية، من أوائل القرن التاسع وحتى أوائل القرن الثالث عشر. وهو يعرض لعلم الكلام والفلسفة والتصوف النظري كتيارات فكرية موحدة ومتكاملة، بعيداً ـ قدر الإمكان ـ عن التفاصيل الجزئية المميزة لهذا أو ذاك من ممثليها، أو النابعة من سيرة حياتهم الشخصية. وفي الباب المكرس للفلسفة توقفنا أساساً عند المشائية الشرقية، وأولينا الاهتمام الرئيسي، في كافة الأبواب، للقضايا الانطولوجية (الوجودية) والابيستيمولوجية (المعرفية). أما مسائل «العقلي العملي» فكان التفاتنا إليها يتوقف على مدى ارتباطها بمسائل «العقل النظري».

وسوف يلاحظ القارىء أن المؤلفين لم يكونا ميالين للأخذ بعدد من الستيروتيبات (التصورات المقولبة) والكليشيهات الشائعة عن الفلسفة العربية الإسلامية عامة، وعن طبيعة تياراتها الأساسية خاصة. وليس المقصود هنا الستيروتيبات الخاطئة المعروفة، التي تشكلت على الأرضية الايديولوجية للمركزية الأوروبية، والتي ترد مآثر فلسفة الاسلام إلى شروحهم ـ الموفقة إلى هذا الحد أو ذاك ـ على التركة اليونانية، ونقل هذه التركة، من ثم، إلى أوروبا المسيحية القروسطية. فإن ما نعنيه هو الكليشيهات، النابعة من النزعة المنهجية للمركزية الأوروبية (علماً أن هذه النزعة نفسها لا تخلو أحياناً من أبعاد ايديولوجية).

وبين هذه الكليشيهات يأتي القول بصراع مستحكم ضار بين علم الكلام والفلسفة المشائية، دافع فيه متكلمو الأشاعرة عن الإسلام الأرثوذكسي في مواجهة هرطقات الفلاسفة. ويعود هذا الرأي الخاطىء، من جهة، إلى سحب مفهوم «الأرثوذكسية»، المميز للكاثوليكية خاصة، على الحياة الدينية الإسلامية، ويرتبط، من جهة أخرى، بتعميم ما تشكل، عبر الاطلاع على المؤلفات الجدالية لابن رشد (وهو الذي استرعى اهتمام الباحثين الأوروبيين بمناسبة دراسة الرشدية

اللاتينية)، من تصور حول مثل هذا الصراع، واطلاقه على التاريخ السالف للفكر الإسلامي ككل.

ويتصل بهذا الكليشيه كليشيه آخر، يرى في علم الكلام مجرد لاهوت Theology دفاعي Apologetic، ويعتبر علم الكلام الأشعري ردة فعل «أرثوذكسية» على علم الكلام المعتزلي، ويصور مذهب المتكلمين الذري لوناً من الظرفية Occasionalism الدينية، وتعبيراً عن الطبيعة «المفككة» و«التجزيئية» للثقافة العربية الإسلامية ولعقلية الشعوب التي أبدعتها.

فمن الكليشيهات المتعلقة بالمشائية الشرقية تجدر الإشارة إلى الرأي الذي يصور مشائيي الإسلام مفكرين «مزدوجي الجنسية»، كان شاغلهم الأساسي العمل ـ غير المجدي، عموماً! ـ للتوفيق بين الجوانب اليونانية والإسلامية في وعيهم، ويصوّر الاتجاه الفلسفي الذي وضعوه على أنه اتجاه ظهر وتبلور بنتيجة الاستيعاب غير النقدي للتراث الفلسفي اليوناني (حيث أدخلوا على الأرسطية شوائب أفلاطونية مأخوذة من كتاب «أثولوجيا» المنحول على أرسطو) وسار تطوره اللاحق في طريق التخلص من مثل هذه الشوائب.

وبالنسبة للصوفية، أخيراً، هناك الكليشيهات التي تصور التصوف تياراً روحانياً ذوقياً mystical محضاً، وتقلل من شأن العنصر النظري، الفلسفي، فيه، وترى في الغزالي مفكراً، وحّد بين التصوف والكلام، فدخل بذلك معسكر الأرثوذكسية.

الباب الأول

علم الكلام

الفصل الأول

السمات العامة والمدارس الأساسية

كان علم الكلام أول الاتجاهات الأساسية في الفلسفة العربية الإسلامية. وقد طوّره بصورة رئيسية، مفكرو المعتزلة، ومن ثم الأشاعرة. ونظراً لتشعب واختلاف الآراء، القديمة منها والمعاصرة، حول مدلول «علم الكلام» لفظاً ومصطلحاً، سنستهل عرضنا لمذاهب المتكلمين بالنظر في هذه المسألة.

١ ـ في تسمية «علم الكلام» وتعريفاته

لعلّ أوسع قائمة بأوجه تسمية علم الكلام بهذا الاسم هي ما يورده التفتازاني (ت: ١٣٩٠) في «شرح العقائد النفسية»:

١) «لأن عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا»؛

٢) «ولأن مسألة الكلام (كلام الله، أي القرآن من حيث كونه قديماً أو محدثاً ـ المؤلفان) كانت أشهر مباحثه وأكثرها نزاعاً وجدالاً»؛

٣) «ولأنه يورث القدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلسفة»؛

٤) «ولأنه أول ما يجب من العلوم التي تُعلم وتتعلم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثم خُصَّ به ولم يُطلق على غيره تمييزاً له»؛

٥) «ولأنه انما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام بين الجانبين، وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب»؛

٦) «ولأنه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً، فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم»؛

٧) «ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم، كما يقال للأقوى من الكلاميين: هذا هو الكلام»؛

٨) «ولأنه لابتنائه على الأدلة القطعية، المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية، أشدّ العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلاً فيه، فسمّي بالكلام، المشتق من الكَلْم، وهو الجرَح»(*).

ويضيف صاحب مخطوط «منتخبات في الكلام» إلى هذه التفسيرات خمسة غيرها، هي:

«الأول، إنه استغنى الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى ليمكنهم من تحصيل العقائد عنه، فالرجوع إلى هذا العلم للعجز عن تحصيلها بالكلام، فهذا العلم نائب للقاصرين عن الكلام»؛

«والثاني، انه امتاز عن عقائد الحكماء بمطابقتها لكلام الله وحفظها عن مخالفته»؛

«والثالث، انه لا يفيد الجوارح إلا الكلام، بخلاف الفقه فإنه ما يفيد العمل مطلقاً»؛

«والرابع، انه في مقابلة التصفية(**) التي مدارها على السكوت، فسمّي بما يقابل السكوت»؛

«والخامس، انه في افادة الاختصاص بالمبدأ كـ«لام» الاختصاص في افادة الاختصاص فيما بين الأشياء، فسمّي باسم مركب من كاف التشبيه واللام، إلا أنه أجرى مجرى الأسماء المفردة في الاستعمال لكونه على وزن المفرد منه»(***).

(*) التفتازاني، شرح العقائد النفسية. قازان، ١٩١٠، ص ٥ ـ ٦.

(**) لعلهما هكذا، واللفظ غير مقروء في الأصل.

(***) منتخبات في الكلام، مخطوط (مغفل من اسم صاحبه، وبدون ترقيم للصفحات) رقم ب ٢٣٩٤ (٦٦٢٩) بمعهد الاستشراق بلينينغراد (الاتحاد السوفييتي).

ويرى بعض الباحثين ان الثاني من الاعتبارات الثمانية التي يذكرها التفتازاني هو أَوْجَهُ الاعتبارات. وهو يصادف عند المتكلم والاخباري محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت: ١١٥٣)، صاحب «الملل والنحل»، كأحد وجهين اثنين في تسمية علم الكلام(*). وبالفعل، فقد كانت مشكلة «خلق القرآن»، أي حدوثه في الزمان أو قدمه، محور جدل عنيف بين المتكلمين واللاهوتيين في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي. ولكن ربط لفظ «الكلام» بهذه المشكلة يبدو لنا بعيداً عن الحقيقة التاريخية. فالجاحظ (ت: ٨٦٨)، الذي لعلّ مؤلفاته أولى ما وصلنا من مصادر تتضمن لفظي «الكلام» و«المتكلمون» بالمدلول الاصطلاحي لهما، يتحدث عن المتكلم، فيقول بأنه يجب أن يكون ما يحسنه من «كلام الدين» يوزن ما يحسنه من «كلام الفلسفة»؛ كما ويأتي على ذكر «متكلمي النصارى»(**). ولو كان مصطلحا «الكلام» و«المتكلم» قد ارتبط ظهورهما بالمشادات حول خلق القرآن، والتي عاش الجاحظ في معمعانها وشارك فيها، لما كان له أن يستخدمهما في سياق، بعيد كل البعد عن تلك المشادات.

وأما الوجه الثاني في تسمية «علم الكلام» عند الشهرستاني فيردّها الى مقابلة المعتزلة للفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق، «والمنطق والكلام مترادفان»(***). ويطرح بعض دارسي علم الكلام اعتبارات قريبة من هذا الاعتبار، فيرجعون لفظ «الكلام» إلى «dialex techné» عند أفلاطون أو «dialexis» عند آباء الكنيسة من المسيحيين. ومن وجهة النظر هذه يكون علم الكلام صناعة جدلية، تقوم ميزتها الأساسية في المناظرة مع خصم حقيقي أو مفترض، وهي المناظرة التي تصاغ عادة في عبارات، مثل «ان قلتم، قلنا»، التي توافق «ei dé phate – apokrinoumetha» في الأدبيات المسيحية.

وثمة باحثون يردّون مصطلح «الكلام» إلى لفظ يوناني آخر، هو «لوغوس». وهم يستندون في ذلك الى حقيقة أنه في الترجمات العربية من اليونانية تستخدم

(*) انظر: الشهرستاني. الملل والنحل. القاهرة، ١٩٦٨، ج ١، ص ٢٩.
(**) انظر: الجاحظ. الحيوان. القاهرة، ١٩٣٨ ـ ١٩٤٥، ج ٢، ص ١٢٤؛ وأيضاً: رسائل الجاحظ. على هامش «المبرّد» للكامل. القاهرة ١٣٣٤ هـ، ج ٢، ص ١٧٤.
(***)الشهرستاني، الملل والنحل. القاهرة، ١٩٦٨، ج ١، ص ٢٩.

عبارة «الكلام الطبيعي»، مثلاً، في مقابل «peri phuses logoi»، والمتكلمون في الطبيعيات في مقابل «phusiologoi» و«أصحاب الكلام الالهي» «theologoi»، الخ. ولكن إذا كان البعض يقرون «الكلام» بـ«لوغوس» في اللفظ المركب «theo-log-oui» فقط، فإن آخرين يقصرونه على معنى الحجة argument. ويفترض فريق من الدارسين أن لفظ «الكلام» يعود بأصله إلى اللفظ اليوناني «تيولوجيا» بتوسط اللفظ السرياني «ماملوت الاهوتا» أو «ماملا الاهيا».

ونحن نرجح أن لفظ «الكلام» («علم الكلام») ذو منشأ داخلي، أكثر منه خارجي، وأنه كان يدل، أول الأمر، على البحث أو النظر عامة. ويتفق مع هذا الرأي الوجه الأول من الاعتبارات الثمانية في قائمة التفتازاني. وأما أكثر الاعتبارات الباقية فتشير إلى أن هذا البحث كان، في بداية عهده، شفهي الطابع على الأغلب، وأنه تطور، بصورة أساسية، في المناظرات والمجادلات، التي دارت بين المتكلمين أنفسهم خاصة. وفيما بعد صار «الكلام» يستخدم أساساً للدلالة على المبحث النظري، الذي اشتغل به المعتزلة، ومن ثم الأشاعرة.

وقد تبلورت في الدراسات الحديثة والمعاصرة نزعتان رئيسيتان في تحديد جوهر هذا المبحث. فالأولى منهما تميل إلى ردّ الكلام إلى تقنية معينة: إلى الأسلوب الجدالي في العرض، أو إلى فن وضع الأسئلة والأجوبة، أو الى طريق «السوق إلى المحال» reductio ad absurdum. الخ. أما النزعة الثانية فتتوسع في مدلول الكلام، بحيث تطابق بينه وبين اللاهوت (theology). ولكن أنصار هذه النزعة يستدركون فينوهون بأن المقصود هنا ليس اللاهوت الشبيه باللاهوت المسيحي، الذي تغلب فيه «المهمة التنويرية»، أي جهد العقل، المستنير بالايمان، للنفوذ في أسرار الوحي وادراك معطياته. فإن الكلام، عند هؤلاء، هو لاهوت «دفاعي» apologetic قبل كل شيء، وهو ألصق بالهدم (تفنيد حجج الخصوم، وإزالة الشبهات عن قلوب المؤمنين) منه بالبناء. وإذا كان علم الكلام يوصف أحياناً بأن «اللاهوت السكولائي» للإسلام، فإنه يؤكد عادة على جانبه السكولائي (المدرسي)، أكثر من اللاهوتي.

أما في الحقيقة فإن علم الكلام لا يرد إلى الجدل ولا إلى اللاهوت. فالمشكلة اللاهوتية لا تشغل إلا بعض ميدان اهتمامات المتكلمين. وهي تمثل ما

يسمى بـ«جليل الكلام»، الذي يقابل «دقيق الكلام»، أي قضايا الانطولوجيا (علم الوجود) والفلسفة الطبيعية (الفيزياء) أساساً، وهي القضايا التي كانت لها الغلبة أحياناً في إبداع عدد كبير من المتكلمين. ثم إن ما يميز علم الكلام عن علم اللاهوت هو توجهات المتكلمين الابيستيمولوجية (المعرفية)، المنافية للنّصية والايمانية Fideism والصوفية mysticism. فالمتكلمون، كما سنرى أدناه، قالوا بالعقل مرجعاً أعلى في الحكم على المسائل النظرية والفكرية، بما فيها اللاهوتية. وهذه النزعة العقلانية تبين، مرة أخرى، خطأ ما يصادف في الأدبيات من تصنيف المتكلمين (وخاصة الأشاعرة) بأنهم ممثلو «الأرثوذكسية» الإسلامية، ناهيك عن أن مفهوم «الأرثوذكسية»، وكما سبق أن أشرنا في المقدمة، لا يصح تطبيقه ـ في رأينا ـ على وقائع الحياة الدينية في الإسلام. كما وتفسر هذه النزعة سبب العداء للكلام من قبل الكثير من الفقهاء واللاهوتيين (ولا سيما الحنابلة) والمتصوفة (بتعويلهم على «الكشف» و«الذوق») والشيعة (باعتقادهم بـ«عصمة» الأئمة منهم).

ان علم الكلام قد ظهر وتطور أول الأمر في إطار المناظرات التي دارت بين المسلمين أنفسهم، وذلك بظهور مختلف الفرق الدينية ـ السياسية (الخوارج، المرجئة، القدرية، الجبرية. . .)، وكذلك بين المسلمين وبين أبناء الديانات الأخرى (ولا سيما المزدكية والمسيحية). وقد تبلورت في مجرى هذه المناظرات جملة من السمات، التي صارت مميزة لطريقة المتكلمين في البحث، وأهمها: اللجوء إلى تأويل النصوص القرآنية؛ اعتبار حجج العقل هي وحدها الحاسمة في النقاش والبرهان؛ الاستخدام الواسع لطريقة «الالزام» (وهي لون من «الحجة الشخصية» argumentum ad hominem)، «إلزام الخصم بالاعتراف بما يكره»، بأن تستخلص من أقواله وطروحاته نتائج، لا يقبل بها هو نفسه أو تشكل ضرباً من المحال. كما وتبلورت أيضاً القضايا الأساسية في «جليل الكلام»: التوحيد، وضمناً العلاقة بين الذات والصفات الإلهية؛ قدم القرآن أو خلقه (حدوثه في زمان)؛ القدر الإلهي وحرية الارادة البشرية، أو التسيير والتخيير؛ معنى الإيمان، وخاصة العلاقة بين النظر والعمل فيه، الخ. وإلى جانب «جليل الكلام»، الوثيق الصلة بعقائد الإسلام، اشتغل المتكلمون بـ«دقيق الكلام» ـ قضايا الحركة والسكون، والجواهر والأعراض، و«الجزء الذي لا يتجزأ». . .

ولعلّ من أوائل المفكرين، الذين اشتغلوا بالكلام، كفن له أسلوبه المتميز، كان الجعد بن درهم (قتل عام ٧٤٢/٧٤٣م). وينسب إليه إنكار وصف الإله بشيء من صفات المخلوقات، والقول بخلق القرآن، وبحرية الارادة البشرية (وفقاً لبعض المصادر). ويبرز بعده تلميذه الجهم بن صفوان (قتل عام ٧٤٥ م)، الذي باسمه ترتبط مدرسة «الجهمية». وقد عرف الجهمية بنزعتهم الجبرية الخالصة، التي تعكس توجههم نحو مذهب وحدة الوجود (البانتيئية Pantheism). وكان من أبرز أعلامهم ضرار بن عمرو (ت: ٨١٥) وبشر المريسي (ت: ٨٣٣) وتلميذه الحسين النجار. وسرعان ما أخلى الجهمية مكانهم للمعتزلة، الذين شاركوهم رؤيتهم للإله وصفاته، واعتقدوا مثلهم بخلق القرآن، الأمر الذي جعل العديد من الاخباريين وخصوم المتكلمين لا يفرقون بين المدرستين، وذلك على الرغم من تضاد مواقفهما من الجبر والاختيار.

٢/ ـ المعتزلة

يمثل المعتزلة أولى أكبر مدارس علم الكلام، والفكر الفلسفي الإسلامي عامة. وقد ظهر لقب «المعتزلة» أول الأمر للدلالة على الجماعة الذينْ وقفوا موقف الحياد في النزاع بين أنصار علي وخصومه، وخاصة في معركة الجمل (عام ٦٥٦) وصفين (عام ٦٥٧). أما المعتزلة أنفسهم فيربطون تسميتهم بما يرونه من «اعتزال» واصل بن عطاء (ت: ٧٤٨) وعمرو بن عبيد (تِ: ٧٦١) حلقة الحسن البصري(*) (ت: ٧٢٧)، كبير علماء الدين بالبصرة في زمانه.

وقد كان المعتزلة يرتبطون فكرياً بالدوائر المثقفة والمتنورة من الفئات المدينية المتوسطة والعليا. وكانوا من الأحزاب الدينية ـ السياسية المعارضة للأمويين. أما ميولهم الشيعية فكانت وراء موقفهم السلبي من العباسيين. فأيدوا النفس الذكية، وشاركوا في انتفاضة عام ٧٦٢ ضد الخليفة العباسي المنصور. ولكن في عهد هارون الرشيد (٧٨٦ ـ ٨٠٢)، وخاصة أيام ارتفاع نجم البرامكة، ومن ثم في عهد المأمون والمعتصم والواثق (٨١٣ ـ ٨٤٧). صار للمعتزلة نفوذ ملحوظ، وتقلد البعض منهم مناصب هامة في الدولة. وكان

(*) ومع ذلك يضعه المعتزلة على رأس قائمة شيوخهم.

النشاط الفكري للمعتزلة، شيمة غيرهم من العقلانيين، يحظى برعاية الخلفاء. واعتبر القول بخلق القرآن، الذي أخذ به المعتزلة والجهمية، معياراً لولاء رجال الدين للسلطة القائمة. ولكن في أيام المتوكل (٨٤٧ ـ ٨٦١) ساءت أحوال المعتزلة، وتعرضوا للملاحقة والاضطهاد، وفقدوا الكثير من مواقعهم الفكرية في البلاد، وخاصة في العاصمة، وان ظل لهم نفوذ معين خارج العراق. بيد أن المعتزلة ظهروا من جديد على المسرح السياسي في عهد البويهيين (٩٤٥ ـ ١٠٥٥)، حيث ازدهرت مدرسة القاضي عبد الجبار الهمداني (ت: ١٠٢٤/ ١٠٢٥)، الذي تولى (بتعيين من الصاحب بن عبّاد) منصب «قاضي القضاة» في مدينة الري (بالقرب من ظهران الحالية). ولاقت أفكار المعتزلة، وخاصة ما يتعلق منها بجليل الكلام، القبول والانتشار في أوساط الزيدية. وفي القرنين ١٢ ـ ١٣ راج مذهب الاعتزال في خوارزم. ومع الغزو المنغولي في النصف الأول من القرن الثالث عشر الميلادي انحسر تأثير المعتزلة في الدوائر السنية بايران وغيرها من مناطق المشرق الإسلامي، وشارف على النهاية.

تطور الاعتزال، وعلى امتداد تاريخه كله، في جو من التنافس والجدال بين مختلف الجماعات، التي ارتبطت باسم هذا أو ذاك من المعتزلة. وفي القرنين التاسع والعاشر كانت مدرستا البصرة وبغداد أهم تيارين فكريين فيه. وبين أعلام المدرسة الأولى كان، فضلاً عن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد اللذين يعتبران مؤسسي الاعتزال، معمّر بن عباد، وأبو الهذيل العلاّف (ت.ح: ٨٤٠) وابراهيم بن سيّار النظّام (ت: ٨٣٥ ـ ٨٤٦) والجاحظ (ت: ٨٦٨). وأبو علي الجبائي (ت: ٩١٥) وابنه أبو هاشم (ت: ٩٣٣). وكان القاضي عبد الجبار وأتباعه أقرب الى مذهب البصريين. أما مدرسة بغداد، التي أسسها بشر بن المعتمر (ت: ٨٢٥)، والتي تميزت عموماً بميولها العلوية وبكونها أقل ارستقراطية، فبرز منها ثمامة بن الأشرس (ت: ٨٢٨) والمردار (ت: ٨٤٠) وأحمد بن أبي دؤاد (ت: ٨٥٤) وأبو الحسين الخياط وأبو القاسم البلخي الكعبي (ت: ٩٢٩ ـ ٩٣١). وقد دارت المناظرات بين المدرستين حول «دقائق الكلام» خاصة. ويمكن تكوين فكرة عن هذه المناظرات من خلال واحد من الكتب القليلة التي وصلتنا من المعتزلة ـ «المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين» لأبي رشيد النيسابوري (ت: ١٠٢٤)، تلميذ عبد الجبار.

ويذكر المعتزلة في كتبهم أصولاً خمسة، اجمعوا عليها، واتفقوا على نفي صفة الاعتزال عن المخالف، ولو في واحد منها. وهذه الأصول هي:

١ ـ العدل. . والمقصود به العدل الإلهي، الذي يقتضي حرية الإنسان في أفعاله، وخلقه لها، واستحقاقه، بذلك، الجزاء عنها، ثواباً أو عقاباً. كما ويعني هذا الأصل عندهم (وخاصة البغداديين منهم) إن الله لا يفعل لمخلوقاته إلا ما هو «الأصلح» لها.

٢ ـ التوحيد. وهو لا يعني فقط توحيد الله في الألوهية (القول بإله واحد)، بل وتوحيده في صفاته بتنزيهه عن كافة صفات المخلوقات؛ والتوحيد بين ذاته وصفاته. والصفات الإلهية نوعان: «صفات الذات»، كالعلم والقدرة والحياة، وهي، عند المعتزلة، مطابقة للذات الإلهية، وقديمة قدمها بالتالي؛ و«صفات الفعل»، ومنها الارادة والسمع والكلام، وقد اعتبروها حادثة، تظهر في زمان وتتغير وتتبدل، ولذا فإنها غير الذات الإلهية. ومن هنا يلزم أن القرآن، بوصفه كلام الله، محدث، مخلوق في زمان، وليس قديماً.

٣ ـ الوعد والوعيد. ومؤداه ان الله وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، وانه لا يجوز عليه الخلف والكذب، فيفعل لا محالة ما وعد به وتوعد به. ولذا فليس للعصاة، وخاصة مرتكبي الكبائر، أن يعولوا على «رحمة» الرب أو «شفاعة» الرسل والمؤمنين.

٤ ـ المنزلة بين المنزلتين. ومعنى هذا الأصل أن مرتكب الكبيرة من المسلمين، الذي نسبه المرجئة المتسامحون الى الإيمان، وعدّه الخوارج المتشددون في عداد الكفرة، هو، عند المعتزلة، في منزلة وسط بين منزلتي الإيمان والكفر. وقد سمّى واصل بن عطاء مثل هذا المسلم بـ«الفاسق»، في حين ذهب الحسن البصري الى تسميته بـ«المنافق»، مما كان ـ بحسب الرواية المعتزلية ـ سبب ترك واصل لحلقة الحسن واعتزاله لها. وحكم «الفاسق» في الدنيا انه لا يمنع عن المناكحة والموارثة والدفن في مقابر المسلمين وغيرها، ولكنه لا يجوز أن يتولى الخلافة أو الامامة. وأما في الآخرة، إذا مات بدون توبة، فحكمه الخلود في النار، وإن يكن في درجة من العذاب دون درجة المشركين. وقد يلقب هذا الأصل بـ«الأسماء والأحكام»، لدورانه حول أسماء مرتكبي الكبائر وأحكامهم.

٥ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد ذهب المعتزلة، وكذلك الخوارج والزيدية، إلى أنه للقيام بهذا الواجب يجوز (حتى ويجب) استخدام القوة والثورة والخروج المسلح، في حين مال عامة أصحاب الحديث وأهل السنة الى قصره على القلب واللسان فقط، دون اليد، ناهيك عن السيف. وكان هذا الأصل يتصل، عند المعتزلة، بالاعتبارات السياسية، بالخروج على أئمة الجور وظلمة الحكام. فتحت لواء هذا الشعار شاركوا، مثلاً، في انتفاضة عام ٧٦٢.

ولقب المعتزلة أنفسهم بـ«العدلية» («العدليين»، «أهل العدل») لأخذهم بالأصل الأول، وبـ«الموحدة» لأخذهم بالثاني، وبـ«أهل العدل والتوحيد» ـ وهو اللقب الذين اشتهروا به ـ لأخذهم بالأصلين. ولقول المعتزلة بأن الإنسان «خالق» أفعاله، خيرها وشرها، لقبهم خصومهم بـ«القدرية»، وهي التسمية ذات المدلول السلبي، الذي ارتبط بالحديث المنسوب الى النبي ـ «القدرية مجوس هذه الأمة». فقد كان هؤلاء الخصوم يرون في وصف المعتزلة للإنسان بأنه «خالق» أفعاله، وفي انكارهم ـ في سياق ذلك ـ أن يكون الاله خالق الشر، ضرباً من تنوية المجوس، القائلين بإلّهين، واحد للخير وآخر للشر. أما المعتزلة فقد تبرأوا من لقب «القدرية»، مؤكدين أن معارضيهم بالذات، بقولهم ان أفعال الإنسان مقدّرة عليه، هم الأحق بهذا اللقب، وبالذم الذي يتضمنه الحديث النبوي. وسمّوا خصومهم في خلق الأفعال بـ«الجبرية» و«المجبرة». وفيما بعد استقر لفظا «القدرية» و«الجبرية» للدلالة على الموقفين المتعارضين من مشكلة أفعال الإنسان، هل هو خالقها أمْ هو مجبر عليها، موقفي التخيير والتسيير.

وكانت فترة نهوض المعتزلة في النصف الأول من القرن التاسع بمثابة «العصر الذهبي» في تاريخ علم الكلام. وفي ذلك يقول المتكلم الأشعري محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: «أما رونق الكلام فابتداؤه من الخلفاء العباسيين، هارون والمأمون والمعتصم والواثق والمتوكل، وانتهاؤه من الصاحب بن عبّاد وجماعة من الديالمة»(*). وفي ظروف ما بدأ في أيام المتوكل نفسه من حملة على الاعتزال خاصة، وعلم الكلام عامة، لجأ المتكلمون الى

(*) الشهرستاني، «الملل والنحل»، ج ١، ص ٣٠.

بعض التستر والتقية، مما انعكس جلياً في ابداع أبي الحسن الأشعري (ت: ٩٣٥)، تلميذ المعتزلي أبي هاشم الجبائي، مؤسس المدرسة الأشعرية في علم الكلام.

٣ ـ الأشاعرة

وكان من أعلام الأشعرية في القرون ١٠ ـ ١٢: أبو بكر الباقلاني، الملقب بالقاضي (ت: ١٠١٣)، وابن فورك (ت: ١٠١٥)، وأبو اسحق الاسفراييني، الملقب بالأستاذ (ت: ١٠٢٧)، وعبد القاهر البغدادي (ت: ١٠٣٧)، وأبو المعالي الجويني، الملقب بامام الحرمين (ت: ١٠٨٥)، ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت: ١١٥٣) وفخر الدين الرازي (ت: ١٢١٠). وكان الأشاعرة، شيمة المعتزلة قبلهم، قد اختلفوا فيما بينهم ليس في مسائل «دقيق الكلام» فقط، بل وفي «جليله» أيضاً. ولم تكن لهم ثمة «أصول» توحد بينهم كالمعتزلة، وان كانت تجمعهم بعض التوجهات العامة في حل عدد من المشكلات اللاهوتية.

ففي مسألة الصفات الإلهية قال الأشاعرة بجملةٍ من «صفات الذات»، منها العلم والقدرة والحياة والإرادة والكلام والسمع والبصر. وهذه الصفات، عندهم، قديمة، ليست هي الذات الإلهية ولا هي غيرها. أما «صفات الفعل»، كالخلق والرزق والعدل والانعام والحشر والنشر وغيرها، فاعتبروها، كالمعتزلة قبلهم، محدثة، تظهر في زمان معين.

كان بين الأشاعرة مفكرون (الباقلاني، الجويني، فخر الدين الرازي)، لم يأخذوا بـ«واقعية» Realism الصفاتية (الذين كانوا يمثلون معظم رجال الدين ويعتبرون الصفات الإلهية أشياء موجودة واقعياً، قائمة بالذات الالهية ومتميزة عنها) ولا بـ«اسمية» Nominalism المعطّلة(*) (من الجهميّة والمعتزلة وغيرهم،

(*) يقول الشهرستاني في معنى التعطيل (حرفياً: النفي، الحرمان): «ان التعطيل ينصرف إلى وجوه شتى. فمنها تعطيل الصنع عن الصانع، ومنها تعطيل الصانع عن الصنع، ومنها تعطيل الباري سبحانه عن الصفات الأزلية الذاتية القديمة بذاته، ومنها تعطيل الباري سبحانه عن الصفات والأسماء أزلاً، ومنها تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعاني التي دلت عليها» «الشهرستاني، نهاية الاقدام في علم الكلام»، بغداد، نشر مكتبة المثنى، ب.ت.، ص ١٢٣. والمعنى الوارد في النص أقرب الى الثالث والرابع عند الشهرستاني.

الذين كانوا ميالين للنظر الى الصفات على أنها مجرد أسماء مختلفة للذات الإلهية)، وجاؤوا بمذهب قريب من التصورية[*] Conceptualism. فقد تخلوا عن المصطلح القديم «الصفة»، واستبدلوه (وقبلهم المعتزلي أبو هاشم الجبائي) بمصطلح «الحال»، وذهبوا إلى أن الأحوال «لا موجودة ولا معدومة». وكانوا يرون أفضلية هذه الصيغة في أنها لا تتناقض مع قانون الثالث المرفوع، ففي الجزء الأول منها يدور الحديث عن الوجود خارج الذهن، وفي الثاني ـ عن الوجود اللفظي، ممّا يتضمن القول بوجه ثالث من الوجود، هو الوجود في الذهن.

ومن القول بقدم الكلام الإلهي لزم الأشاعرة القول بقدم القرآن وهنا ميزوا بين «الكلام الحسي (أو اللفظي)» وبين «الكلام النفسي»، الباطني، ليذهبوا إلى أن القرآن قديم من جهة «المعنى»، (باعتباره «كلاماً نفسياً»)، ولكنه محدث من جهة اللفظ (باعتباره «كلاماً حسياً»). وقد يستنتج من قول بعضهم[**] بأن تنزيل كلام الله هو إفهامه معناه لجبرائيل، الذي نزل إلى الأرض فأفهم النبي ما فهمه، إن القرآن ليس من الضروري أن يكون إلهياً من حيث لفظه، فقد تكون ألفاظه وعباراته من عند النبي.

وكان الأشاعرة، شأن المعتزلة، من خصوم التشبيه والتجسيم. ولكن إذا كان المعتزلة قد أنكروا قول المشبهة بإمكانية رؤية المؤمنين للإله في الدار الآخرة، وهو القول الذي يستند أصحابه إلى الآية القرآنية ـ «وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة» (القيامة: ٢٢ ـ ٢٣). فإن الأشاعرة قد جوّزوا ذلك. وهنا يتحفظ الأشاعرة، فيؤكدون بأن المقصود ليس الرؤية الحسية، رؤية الابصار، وما تتعلق به من الجهة والمكان والصورة والمقابلة واتصال الشعاع وغيره، وإنما هي نوع من العلم.

وطرح الأشاعرة مذهب «الكسب» في مقابل قول المعتزلة في الإنسان خالقاً

(*) الواقعية والاسمية والتصورية هي، في الأصل، مذاهب في الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، اختلفت فيما بينها في حل مسألة «الكليات» (المفاهيم العامة) وعلاقتها بما يقابلها من الجزئيات (الأشياء المفردة)، المعرّب.

(**) انظر: الجويني. الارشاد، القاهرة، ١٩٥٠، ص ١٣٥؛ ابن فورك. مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري. بيروت، ١٩٨٧، ص ١٦٥.

لأفعاله. فهم يذهبون إلى أن لفظ «الخالق» إنما يليق بالإله فحسب، وعندهم أن الإله هو «خالق» الأفعال، أما الإنسان فهو «الكاسب» لها، بإرادته واختياره، فيستحق عليها الثواب أو العقاب.

وكان الأشاعرة، في حلهم لهذه وغيرها من المسائل اللاهوتية، يطرحون رأيهم على أنه «مذهب وسط» بين مذهب المعتزلة ومذهب معارضيهم من أصحاب الحديث وأهل السنة. أما في الحقيقة فقد ساروا على درب العقلانية المعتزلية. ولم تكن ثمة هوة شاسعة، تفصل بين المدرستين. فمما له دلالته أن الأشعري نفسه كان تلميذاً للمعتزلة، وان المعتزلي البارز عبد الجبار قد كان في أوائل حياته الفكرية من الأشاعرة. وكان خصوم علم الكلام من اللاهوتيين المحافظين يتهمون الأشاعرة بأنهم «يتظاهرون بالرد على المعتزلة، وهم أشد حالاً منهم في الباطن» (أبو نصير السجزي). ويحكي ابن تيمية أن الناس في عصره كانوا يشنعون على الأشاعرة وينسبونهم إلى البدعة وبقايا الاعتزال. وثمة مؤرخون للفرق صنفوا الأشعرية كواحدة من فرق المعتزلة. وكان اللاهوتيون المعارضون للنظر العقلي يسحبون عداءهم للاعتزال ليشمل علم الكلام الأشعري أيضاً.

ومنذ القرن الثالث عشر الميلادي بدأت مرحلة جديدة نوعياً في تطور علم الكلام. اقترابه من «الفلسفة»، وخاصة مدرسة ابن سينا. ومن المفكرين، الذين مهد ابداعهم لهذا اللقاء كان الشهرستاني وفخر الدين الرازي من الأشاعرة، ونصير الدين الطوسي (ت: ١٢٧٤) من الفلاسفة. فعند «المتأخرين من المتكلمين»، كما يقول ابن خلدون، «التبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة، بحيث لا يتميّز أحد الفنين من الآخر»(*). وقد عرف هذا الطور في مسيرة علم الكلام بـ«كلام المتأخرين». وكان من أعلامه القاضي عبد الله بن عمر البيضاوي (ت: ١٢٨٦) وشمس الدين الأصفهاني (ت: ١٣٤٨/١٣٤٩) وعضد الدين الايجي (ت: ١٣٥٥) وسعد الدين التفتازاني (ت: ١٣٩٠) وعلي الجرجاني، الملقب بالسيد الشريف (ت: ١٤١٣) وغيرهم.

(*) المقدمة للعلامة ابن خلدون، القاهرة، ١٣٢٧ هـ، ص ٥٢٠.

وقد انتشر مذهب الأشاعرة في العراق وبلاد الشام ومصر خاصة، أما في بلاد ما وراء النهر فقد راجت، منذ القرن العاشر، مدرسة الماتريدية، أتباع أبي منصور الماتريدي (ت: ٩٤٤)، الذي لا يختلف مذهبه عن الأشعرية إلاّ في بعض النقاط الجزئية الفرعية.

لقد حلّ المتكلمون، في سياق بحثهم لـ«جليل الكلام»، عدداً من القضايا المحورية، المميزة للعصر الوسيط، بينها مسألة العلاقة بين الايمان والعقل، والعلاقة بين الإله والعالم. وبين «دقائق الكلام» تبرز المسائل المتعلقة بالتركيب الفيزيائي للأجسام، بتألفها من الذرات («الأجزاء التي لا تتجزأ»). وسوف نتوقف أدناه عند هذه المسائل، مقتصرين أساساً على المرحلة «الكلاسيكية» من علم الكلام، على «كلام المتقدمين»، أي السابق لاندماج الكلام والمشائية الشرقية.

الفصل الثاني

الإيمان والعقل

في ظروف سيادة الإيديولوجية الدينية تغدو مسألة العلاقة بين الإيمان والعقل، الدين (أو اللاهوت) والفلسفة، إحدى النقاط المحورية في الصراعات الفكرية. وقد اكتسبت هذه المسألة في الأوساط الكلامية صيغة العلاقة بين العقل والنقل (أو السمع، وكان يعني أساساً الكتاب والسنة). وانحاز المتكلمون، في حلهم للمسألة، إلى طرف العقلانية، فقالوا بتقدم العقل على النقل، وأنكروا التقليد والمقلدين، وأكدوا على الشك مرحلة تمهيدية تسبق الأخذ بأي من الآراء والمذاهب.

وقد قوبلت نزعة المتكلمين العقلانية والنقدية بالعداء المستحكم من قبل رجال الدين من أنصار الإيمانية Fideism. وبين هؤلاء كان «أصحاب الحديث»، الذين يعوّلون على نص الكتاب، والسنة خاصة (في مقابل «أصحاب الرأي»، الميالين إلى القياس والاجتهاد والنظر العقلي)، ومن ثم الحنابلة (نسبة إلى أحمد بن حنبل، ت: ٨٥٥) والظاهرية (أسسها داؤود الأصبهاني، ت: ٨٨٣) من المذاهب الفقهية. وكانت المعارضة لعلم الكلام قوية أيضاً، ولو بدرجة أقل، بين أنصار المذاهب الأخرى، المالكية (نسبة إلى مالك بن أنس، ت: ٧٩٥) والشافعية (نسبة إلى محمد بن إدريس الشافعي، ت: ٨٢٠) والحنفية (نسبة إلى أبي حنيفة، نعمان بن ثابت، ت: ٧٦٧)، ومن أبرز خصوم المتكلمين كان البربهاري (ت: ٩٤١) وابن الجوزي (ت: ١٢٠٠) والمقدّسي (ت: ١٢٢٣) وابن تيمية (ت: ١٣٢٨) من الحنابلة، وابن حزم (ت: ١٠٦٣) من الظاهرية، وابن عبد البر (ت: ١٠٧١) من المالكية، والبستي (ت: ١١٩١) والذهبي (ت: ١٣٤٨) من الشافعية.

وقد تجسد العداء للكلام وأهله في جملة من الأقوال والمأثورات، التي نسبت إلى كبار رجال الدين في الإسلام، وبينهم مؤسسو مختلف المذاهب الفقهية. ومن ذلك: «لا يفلح صاحب الكلام أبداً»، «لا يُرى أحد نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل»، «علماء الكلام زنادقة» (ابن حنبل)؛ «ما ارتدى أحد بالكلام فأفلح»، «حكمي في أهل الكلام أن يُضربوا بالجريد، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأخذ في الكلام»، إذا سمعت الرجل يقول: «الاسم هو المسمى أو غير المسمّى، فاشهد أنه من أهل الكلام، ولا دين له»، «لأن يبتلي العبد بكل ما نهى الله عنه، ما عدا الشرك، خيرٌ له من أن ينظر في الكلام» (الشافعي)؛ «قاتل (وفي رواية أخرى - لعن) - الله عمرو بن عبيد، فإنه فتح باباً من الكلام» (أبو حنيفة)؛ «من طلب العلم بالكلام تزندق»؛ «العلم بالكلام جهل، والجهل بالكلام علم» (أبو يوسف، ت: ٧٩٥)؛ «الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا (المدينة المنورة) يكرهونه وينهون عنه» (مالك بن أنس)؛ «وقال (مالك): إياكم والبدع. قيل: يا أبا عبد الله، وما البدع؟ قال: أهل الكلام»؛ «أهل الأهواء والبدع عند أصحابنا هم أهل الكلام، فكل متكلم هو من أهل الأهواء والبدع، أشعرياً كان أو غير أشعري، ولا تقبل له شهادة، ويُهجر ويؤدَّب على بدعته» (أحمد بن اسحق المالكي)، وغيرها(*).

وترتب على المتكلمين الردّ على مثل هذه الإتهامات، والدفاع عن حق العقل في النظر في كافة المسائل، الفلسفية منها واللاهوتية.

١ ـ مشروعية النظر الفلسفي

وكانت رسالة الأشعري «استحسان الخوض في علم الكلام»(**) من أولى

(*) أنظر مثلاً: موفق الدين المقدسي. تحريم النظر في كتب أهل الكلام. لندن، ١٩٦٢، ص ١٧، ٦٤؛ ابن الجوزي. تلبيس إبليس. بيروت، ١٣٦٨هـ، ص ٨٢ ـ ٨٣؛ شهاب الدين المرجاني. الحكمة البالغة، ص ٦.

(**) طبعت هذه الرسالة الصغيرة في حيدر آباد سنة ١٣٢٣هـ، وأعاد نشرها مكارثي في ذيل كتاب «اللمع» للأشعري:

McCarth R. J. The theology of Al-Ashari, Beirut, 1953.

المحاولات الرامية إلى إضفاء المشروعية على النظر العقلي، وإلى تفنيد حجج خصومه من الحنابلة وغيرهم. وتبدأ الرسالة بعرض آراء معارضي علم الكلام، الذين شهروا في وجه أصحابه سلاح التبديع والتضليل والتكفير، فتقول:

«إن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم، وثقل عليهم النظر والبحث في الدين، ومالوا إلى التخفيف والتقليد، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين، ونسبوه إلى الضلال، وزعموا أن الكلام في الحركة والسكون، والجسم والعرض، والألوان والأكوان، والجزء والطفرة، وصفات الباري ـ عزّ وجلّ ـ بدعة وضلالة».

وقالوا: «لو كان هدىً ورشاداً لتكلم فيه النبي ـ (صلى الله عليه وسلّم) ـ وخلفاؤه وأصحابه. ولأن النبي ـ صلعم ـ لم يمت حتى تكلم في كل ما يحتاج إليه من أمور الدين، وبيّنه بياناً شافياً، ولم يترك بعده لأحد مقالاً فيما للمسلمين إليه حاجة من أمور دينهم، وما يقرّبهم إلى الله ـ عز وجل ـ ويباعدهم عن سخطه، فلما لم يرووا عنه الكلام في شيء مما ذكرناه، علمنا أن الكلام فيه بدعة، والبحث عنه ضلالة، لأنه لو كان خيراً لما فات النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم، ولتكلموا فيه».

«وقالوا: ولأنه ليس يخلو ذلك من وجهين: إما أن يكونوا علموه فسكتوا عنه، أو لم يعلموه بل جهلوه. فإن كانوا علموه، ولم يتكلموا فيه، وسعنا أيضاً نحن السكوت عنه كما وسعهم السكوت عنه، ووسعنا ترك الخوض فيه كما وسعهم ترك الخوض فيه؛ ولأنه لو كان من الدين لم يجهلوه. فعلى كلا الوجهين: الكلام فيه بدعة، والخوض فيه ضلالة».

ويرد الأشعري على هذا القول من ثلاثة أوجه، ويعتمد الوجه الأول منها أسلوب «سحب البساط من تحت الرجلين»، وردّ الكيد إلى النحر. فالأشعري يقلب عليهم السؤال، ليقول: «النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم! ـ لم يقل أيضاً: «من بحث عن ذلك وتكلم فيه، فاجعلوه مبتدعاً ضالاً». فقد لزمكم أن تكونوا مبتدعة ضلالاً، إذ تكلمتم في شيء لم يتكلم فيه النبي. . ، وضللتم من لم يضلله النبي».

ويبين الجواب الثاني أن المسائل التي يشتغل بها المتكلمون، كانت معروفة للنبي والصحابة، فهي «موجودة في القرآن والسنة»، وإن كانت ترد هناك، «جملة، غير مفصلة». فالكلام في الحركة والسكون أصله في القرآن، في حكاية ابراهيم وقصة أفول الكواكب والشمس والقمر وتحريكها (الأنعام: ٧٦ ـ ٧٨)، وأصل الكلام في أن للجسم نهاية، وفي أن الجزء لا ينقسم، هو قوله تعالى: **﴿وكل شيء أحصيناه في كتاب مبين﴾** (يس: ١٢)، إلخ. ومن القرآن والسنّة يورد الأشعري الكثير من الأمثلة ليس فقط على القضايا الكلامية، بل وعلى الأساليب الكلامية، من جدل ومغالطة ومناقضة، إلخ.

وفي الجواب الثالث ينوّه الأشعري بعدد من الوقائع، الدالة على أن الصحابة التابعين وكبار رجال الدين بعدهم قد اشتغلوا بمسائل دينية ـ فقهية، لم تكن معروفة في أيام الرسول، وناظروا فيها وجادلوا وحاجّوا. وليست هذه المسائل بأقل بدعة من التي ينظر فيها المتكلمون. ومنها «مسائل العول والجدّات من مسائل الفرائض وغير ذلك من الأحكام، وكالحرام والبائن والبتّة و «حبلك على غاربك»، وكالمسائل في الحدود والطلاق، مما يكثر ذكرها، مما قد حدثت في أيامهم، ولم يجيء في كل واحدة منها نص عن النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ لأنه لو نصّ على جميع ذلك ما اختلفوا فيه، وما بقي الخلاف إلى الآن».

«والنبي لم يتكلم في النذور والوصايا، ولا في العتق، ولا في حساب المناسخات، ولا صنّف فيه كتاباً كما صنّفه مالك والثوري والشافعي وأبو حنيفة، فيلزمكم أن يكونوا مبتدعة ضُلّالاً، إذ فعلوا ما لم يفعله النبي».

وإلى البدع المستحدثة ينبغي أن ينسب موقف ابن حنبل وأتباعه، سواء في التوقف عن البت في مسألة خلق القرآن وقدمه، أو في تكفير من قال بخلقه من المعتزلة والجهمية وغيرهم. «فيقال لهم: النبي صلعم ـ لم يصح عنه حديث في أن القرآن غير مخلوق، أو هو مخلوق. فلمَ قلتم إنه غير مخلوق؟ فإن قالوا: قاله بعض الصحابة وبعض التابعين، ـ قيل لهم: يلزم الصحابي والتابعي مثل ما يلزمكم من أن يكون مبتدعاً ضالاً، إذ قال ما لم يقله الرسول. . .».

وإن قال قائل: فأنا أتوقف في ذلك، فلا أقول مخلوق، ولا غير مخلوق، ـ قيل له: فأنت في توقفك في ذلك مبتدع ضال، لأن النبي ـ صلعم ـ لم يقل:

«إن حدثت هذه الحادثة بعدي، توقفوا فيها ولا تقولوا فيها شيئاً»، ولا قال: «ضلّلوا وكفّروا من قال بخلقه أو من قال بنفي خلقه»!

إن رسالة «استحسان الخوض في علم الكلام» تعكس إحدى النزعات العامة، المميزة للمتكلمين: السعي، في معرض الدفاع عن علم الكلام، إلى جعل اللاهوت theology خادماً للفلسفة، التفتيش في الكتاب والسنة عما يمكن الاستناد إليه في تبرير النظر العقلي. ومضى علماء الكلام إلى أبعد من ذلك، فذهبوا إلى أن البحث في الأمور الاعتقادية ليس جائزاً فحسب، من جهة الشرع، بل هو «واجب» أيضاً، أي فرض على المسلمين. فالدين، كما يقولون، لا يقوم بدون المعرفة بالإله، وليس وجود الإله شيئاً بديهياً، ولا سبيل لإثباته إلا بالنظر العقلي. فالنظر والاستدلال واجبان. وفي ذلك يقول الجويني من الأشاعرة: «إن قال قائل: فما الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع؟ قلنا: الدليل عليه إجماع المسلمين على وجوب معرفة الله تعالى... فإذا ثبت الإجماع فيما قلناه، وثبت بدلالات العقول إن العلوم المكتسبة يتوقف حصولها على النظر الصحيح، وما ثبت وجوبه قطعاً فمن ضرورة ثبوت وجوب وجوبه وجوب ما لا يتوصل إليه إلا به»(*). على هذا الطريق تأول المتكلمون الحديث المعروف ـ «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة»، فذهبوا إلى أن المقصود بالعلم هنا هو علم الكلام.

وفي إطار السعي لإضفاء المشروعية على النظر العقلي عمل المتكلمون لتوسيع ميدانه أيضاً. فلم يكونوا يهتمون بالإلهيات من «جليل الكلام» فقط، بل وبالطبيعيات من «دقائقه». فالمعتزلة، كما يحكي عنهم الجاحظ، كانوا ينشدون معرفة كل شيء(**). وتنعكس هذه النزعة الموسوعية على أشدها في كتاب «الحيوان» للجاحظ نفسه، فضلاً عن مؤلفاته الأخرى ـ «كتاب المعادن»، «كتاب الرياضيات» وغيرهما. واشتهر أستاذ الجاحظ، ابراهيم بن سيار النظام، بتجاربه على الحيوانات، والتي يذكر صاحب كتاب الحيوان بعضاً منها. أما معاصر النظام، أبو الهذيل العلاف، فوضع عدّة كتب في الطبيعيات، منها «كتاب

(*) الجويني. الشامل في أصول الدين. القاهرة، ١٩٦٠ ـ ١٩٦١، ج ١، ص ٣٠ ـ ٣١.
(**) الجاحظ. الحيوان، ج ٤، ص ١٠٩.

الحركات» و «كتاب طول الإنسان ولونه وتأليفه»، و «كتاب في الصوت ما هو». وهذا الاهتمام بالعلوم الطبيعية، لم يبارح الأجيال اللاحقة من متكلمي الاعتزال. فالكعبي، الذي يقارنه الباحثون الغربيون بالعلامة الألماني الموسوعي ألكسندر هومبولت، اشتغل بعلوم الفلك والطب والجغرافيا والفيزياء والرياضيات. وللجبائي وعبد الجبار رسائل في الميكانيك والفيزياء والكيمياء. وتحتوي قوائم أعمال المتكلمين من الأشاعرة على مؤلفات من هذا النوع.

في المرحلة المعتزلية من تطور علم الكلام، فترة «رونق» هذا العلم كما يسميها الشهرستاني، كان للمتكلمين، أمثال النظام وأصحابه، أن ينصرفوا إلى الطبيعيات، بحيث «كانت المداخلة (أي القول بتداخل الأجسام بعضها ببعض) أعجب إليهم من علم القرآن، والطفرة (في حركة الجسم) أبلغ عندهم من علم الأحكام»، وكانوا يعنون بمسائل، مثل «البحث عن قدر الكلب وقدر الديك»، «وحتى يختاروا النظر فيه على التسبيح والتهليل، وقراءة القرآن، وطول الانتصاب في الصلاة، وحتى يزعم أهله أنه فوق الحج والجهاد، وفوق كل بر واجتهاد»(*). وفي ذلك العهد كان علماء الكلام يجاهرون بالتطلع للتضلع في علوم الفلاسفة. فيتحدث الجاحظ عن المتكلم الحقيقي بقوله: «وليس يكون المتكلم جامعاً لأقطار الكلام، متمكناً من الصناعة، يصلح للرياسة، حتى يكون الذي يُحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة. والعالم عندنا هو الذي يجمعهما»(**).

أما في عصر «انتهاء رونق الكلام»، وفي ظروف المجابهة مع المحافظين من رجال اللاهوت، الذين كانوا يناصبون العداء لا الفلسفة وحدها، بل وعلم الكلام أيضاً، فترتب على المتكلمين التملص من «الفلاسفة» وعلومهم، والعناية بإسباغ المشروعية على علم الكلام، وخاصة «دقائقه».

وراح المتكلمون، في إطار هذا التوجه، يطرحون الطبيعيات من «دقيق» الكلام على أنها من مستلزمات ولواحق الإلهيات من «جليله». فذهبوا إلى أن

(*) الجاحظ. الحيوان، ج ١، ص ٢١٦ ـ ٢١٧؛ وانظر النصوص التي جمعها فان اسّ في: Van Ess J. Das Kitab an-Nakt des Nazzam, Göttingen, 1972, s. 120.

(**) الجاحظ. الحيوان، ج ٢، ص ١٣٤.

موضوع الكلام هو، في المقام الأول، المسائل المتعلقة بالذات والصفات الإلهية. ولكن البحث في هذه المسائل يؤدي بالضرورة، كما يقولون، إلى التطرق إلى قضايا الفلسفة الطبيعية. فمن ذلك أن حلّ مسألة جواز رؤية الله يستلزم النظر في البصريات. وقد رأينا أعلاه كيف يربط الأشعري المشكلة الذرية بمسألة العلم الإلهي.

وفي العصور المتأخرة، عندما سار المتكلمون في درب اللقاء مع المشّائية الشرقية، وراحوا يعملون لتمثل العلوم الفلسفية التقليدية، لم يتورعوا عن تبرير اشتغالهم بهذه العلوم بضرورة التعرف عليها، تمهيداً لدحض ما يتنافى منها مع الإسلام. وفي ذلك يقول التفتازاني: «ثم لمّا نقلت الفلسفة إلى العربية، وخاض فيها الإسلاميون، فحاولوا الردّ على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها، فيتمكنوا من إبطالها، وهلم جراً، إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات، حتى كاد (علم الكلام) لا يتميز عن الفلسفة»(*).

ثم إن الاشتغال بالمنطقيات والرياضيات والطبيعيات من العلوم الفلسفية («الحكمية») ليس، كما يؤكد المتكلمون، إلا بمقدار ما يلزم للنظر في أحوال المخلوقات «من حيث إنها توصل إلى اليقين فيما يجب الإيمان به»(**). ولكن لا جرم في أن تدرج في علم الكلام مسائل، لا صلة لها بالعقائد الدينية، ذلك أنها لا تقدح في هذه العقائد، «ولا تناسب غير الكلام من العلوم الإسلامية»(***).

وراح المتكلمون، الذين بدّعهم وكفّرهم خصومهم من المحافظين ودعوا إلى تأديبهم والتشهير بهم، يستخدمون كل مخزونهم من الأدوات الجدالية دفاعاً عن علمهم. وقد كان علماء الكلام على قدر رفيع من المهارة في الجدل والمناظرة. وإن وصف ابن قتيبة للجاحظ بأنه يستطيع جعل الصغير كبيراً والكبير صغيراً، وإثبات الدعوى ونقيضها معاً(****)، ليكاد ينطبق على مشاهير المتكلمين جميعاً.

(*) التفتازاني. العقائد النسفية، ص ٤ ـ ٥.
(**) الأصفهاني. شرح مطالع الأنظار. القاهرة، ١٩٠٥، ص ٥.
(***) التفتازاني. شرح المقاصد. أسطنبول، ١٨٨٨، ج ١، ص ١٤.
(****) ابن قتيبة. تأويل مختلف الحديث. القاهرة، ١٩٠٨، ص ٧١.

ففي إطار التوجه العام لرسالة «استحسان الخوض في علم الكلام» انبرى متكلمو الأشاعرة لـ «تحييد» المأثورات المعادية للكلام وأهله. فراحوا يؤكدون أن السلف والأئمة، حين ذموا الكلام ونهوا عنه، لم يكونوا يقصدون الكلام عامة، وإنما فقط لوناً معيناً منه: كلام المعتزلة، كلام المتعصبين، الكلام الذي يتوخى منه الاشتهار وجني الخيرات المادية، وما إلى ذلك. أما مدى ما ترتب على الأشاعرة في أثناء ذلك من التحايل فيتبين، فيما يتبين، في ضوء المثال التالي، الذي يتعلق بتحييد قول الشافعي ابن سريج: «ما رأيت من المتفقهة من اشتغل بالكلام فأفلح يفوته الفقه ولا يستطيع معرفة الكلام». فقد استغل الأشاعرة غياب علامات الترقيم في اللغة العربية في ذلك العصر، ليقلبوا القول لصالحهم، إذ قرؤوه بما يمكن صياغته هكذا: «ما رأيت أحداً من المتفقهة، من اشتغل بالكلام، فأفلح: يفوته الفقه، ولا يستطيع معرفة الكلام»(*).

ومن المحاور الأخرى في نشاط المتكلمين، وخاصة الأشاعرة منهم، دفاعاً عن علم الكلام، كان نسبهم الاشتغال بالكلام إلى مشاهير رجال الدين من الأئمة والسلف. فمرونة مصطلحي «الكلام»، و «المتكلمين» جعلت بوسعهم عملياً أن يدرجوا في عداد المتكلمين أياً من رجال الدين الذين طرحوا رأيهم في هذه أو تلك من المشكلات اللاهوتية. وبنتيجة ذلك اتسعت قائمة «المتكلمين»، عندهم، لتشمل حتى من ناصب علم الكلام أشد العداء، كالشافعي، والحنبلي ابن عقيل (ت: ١١١٩)، وغيرهما(**).

ثم إن المتكلمين، معتزلة وأشاعرة، راحوا يقدمون الكلام على أنه «علم أصول الفقه». وجهد الأشاعرة في تنصيب أنفسهم معبرين عن مذهب «أهل السنة والجماعة». وفي معرض الرد على الحنابلة مضى بعض المدافعين من الأشعرية، وبينهم ابن عساكر (ت: ١١٧٨) والسبكي (ت: ١٣٧٠)، إلى تصوير الأشعري شخصاً «ذا وجهين»: ليس فقط وجه المتكلم ـ العقلاني، بل ووجه السلفي ـ الحنبلي. فقد ذكروا عنه رفضه تأويل القرآن، وخاصة الآيات المتعلقة بالصفات الإلهية، التي حكي عنه أنه أخذ فيها.

(*) السبكي. طبقات الشافعية الكبرى. القاهرة، ١٩٠٦، ج ٢، ص ٨٩.
(**) المصدر السابق، ص ٢٥٨.

يقول ابن حنبل الشهير ـ «بلا كيف»! حتى ونسب إلى الأشعري «كتاب الإبانة عن أصول الديانة»، الذي يبدأ بمدح ابن حنبل والانتصار لمذهبه وإنكار ما يخالفه. ويقال إن الأشعري إنما وضع «الإبانة» لتهدئة البربهاري، أحد أشد خصوم المتكلمين من الحنابلة. ويتبين المنحى الدفاعي المحض لهذا الكتاب في ضوء ما يرويه ابن عساكر: «إن أصحاب الأشعري جعلوا «الإبانة» من الحنابلة وقاية»(*). وجدير بالذكر أن ابن عساكر، الذي يستشهد بـ «الإبانة» في كتابه «التبيين» وهو ينقد هجمات الأهوازي على الأشعري، لا يأتي عليها حينما يورد ثبت مؤلفات الأشعري، مما يلقي ظلاً إضافياً من الشك في صحة نسبة «الإبانة» إليه.

وفي السياق العام لنضال المتكلمين لتبرير الاشتغال بالكلام ينبغي النظر إلى أقوالهم حول مهمة علم الكلام ونشاط المتكلمين في الدفاع عن العقائد الإسلامية والانتصار لها.

فالكلام، كما يقول الإيجي، «علم، يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه»(**). وكان المعتزلة والأشاعرة، كلاً على طريقته الخاصة، يعلنون أن المتكلمين بالذات هم الذين يدافعون عن الإسلام من أعدائه الخارجيين والداخليين. وإذا كان المعتزلة يفتخرون بالانتصار للعقائد الإسلامية في وجه ممثلي الديانات الأخرى أساساً، اليهودية والمسيحية والمانوية، فإن الأشاعرة كانوا يؤكدون على الدفاع عن هذه العقائد ضد المعتزلة أنفسهم، ومعهم «الفلاسفة» وغيرهم من «المبتدعة». ولعلّ مثل هذه الأقوال، وبعض الوقائع المفردة المتعلقة بنشاط هذا أو ذاك من المتكلمين، هي التي كانت أساساً وراء التصور، المبالغ فيه، حول علم الكلام باعتباره اللاهوت theology الدفاعي apologetic للإسلام.

فإن التقويم الصحيح لموقع العناصر «الدفاعية» في إنشاءات المتكلمين يتطلب الأخذ بعين الاعتبار الحقائق التالية:

أولاً: إن الإسلام، وضمناً الإسلام السني الذي ينصّب علم الكلام، ولا

(*) ابن عساكر. تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري. بيروت، ١٩٧٩، ص ٨.

(**) أنظر: الجرجاني. شرح المواقف. اسطنبول، ١٨٩٤، ج ١، ص ٢٣.

سيما الأشعري منه، دفاعاً عنه، قد عنى بتطوير وتقنين الفقه بالذات، وليس اللاهوت. وفي ظروف عدم قيام مذهب لاهوتي محدد، مقبول به في كافة أرجاء العالم الإسلامي، سيكون من غير المشروع التحدث عن «لاهوت أرثوذكسي» في الإسلام، وسيكون من التسرع تصديق ما يقال من دفاع عنه. ومن الصعب أن تدرج في اللاهوت الإسلامي «الأرثوذكسي» طروحات كلامية، كقول المعتزلة بحرية الإرادة البشرية (بكون الإنسان خالق أفعاله)، أو قول الأشاعرة بخلق القرآن من حيث لفظه وعبارته (وهو المذهب الذي رأى فيه المتشددون من رجال الدين انتقاصاً من قداسة الكتاب). لقد كان المتكلمون يدافعون، وقبل كل شيء، عن مذاهبهم. وكانوا، في مناظرتهم مع ممثلي الديانات والمذاهب الفلسفية ـ اللاهوتية الأخرى، ينطلقون أساساً من طروحاتهم. فالعقلانية الكلامية، مثلاً، كانت تتنافى مع صوفية Mysticism الغنوصية؛ ونزعة المتكلمين التوحيدية كانت تتعارض مع التثليث المسيحي والثنوية المانوية، الخ. ومن المفهوم أن جملة من الطروحات الكلامية كانت تتطابق، ولو من الناحية الشكلية على الأقل، مع العقائد الدينية الإسلامية.

ثانياً: لقد كان المتكلمون يبالغون عادة في إنجازاتهم في الدفاع عن الإسلام ونصرته. فكانوا يؤكدون أنهم في مجالسهم إنما يعنون، وفي المقام الأول، بإثبات العقائد الإسلامية ودفع الشبه عنها، وباجتذاب الآخرين نحو الإسلام. ومن ذلك حكاية المعتزلة بأن واحداً منهم، هو العلاف، قد أسلم على يديه أكثر من ثلاثة آلاف شخص(*). ولكن يصعب التصديق بذلك في ضوء قول «اخوان الصفا» (القرن العاشر): «يدّعون أنهم بهذا الفعل ينصرون الإسلام ويقرّون الدين، وإلى يومنا هذا ما روى أن يهودياً تاب على يد واحد منهم، ولا نصرانياً أسلم، ولا مجوسياً آمن بآرائهم»(**). وثمة شهادة مشابهة لدى مفكر، عاش بعد قرنين من ذلك، وفي الطرف الآخر من العالم الإسلامي، هو الأندلسي ابن حزم(***).

(*) أنظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. تأليف أبي القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي. تونس، ١٩٧٤، ص ٢٥١.

(**) رسائل اخوان الصفا. بيروت، ١٩٥٧، ج ٣، ص ٥٣٦ ـ ٥٣٧.

(***) «أسألك بالله، هل بلغك أن أحداً أسلم على يدي متكلم من هؤلاء المتكلمين واهتدى على أيديهم من ضلالة» (رسائل ابن حزم. بيروت، ١٩٨١، ج ٣، ص ٥٣٦ ـ ٥٣٧).

ثالثاً: كانت المناظرات مع أنصار المذاهب الدينية والفلسفية الأخرى تشكل أحياناً، كما يذكر الخصوم، أسلوباً متستراً في انتقاد هذه أو تلك من العقائد الرائجة في أوساط المسلمين. فيذكر ابن حجر العسقلاني (ت: ١٤٤٩) أن الأشعري فخر الدين الرازي «يُعاب بإيراد الشبه الجديدة، ويقصّر في حلّها»، حتى قال بعض المغاربة: «يورد الشبه نقداً، ويحلّها نسيئة»، أي مؤجلاً؛ وكان سراج الدين السمرياحي ينقم عليه كثيراً، ويقول: «إنه يورد شبه المخالفين في المذهب والدين على غاية ما يكون من التحقيق، ثم يورد مذهب أهل السنة والحق على غاية الوهاء»(*). ويحكي ابن قتيبة شيئاً مماثلاً عن الجاحظ من المعتزلة: «يعمل كتاباً، يذكر فيه حجج النصارى على المسلمين، فإذا صار إلى الرد عليهم تجوّز في الحجة، كأنه إنما أراد تنبيههم على ما لا يعرفون، وتشكيك الضعفة من المسلمين»(**).

إن المنحى الدفاعي في علم الكلام كان موجهاً، وفي المقام الأول، نحو الذود عن حرية النظر والاستدلال، نحو الانتصار للعقل ودرء تهجمات الإيمانيين عليه.

٢ ـ أولوية العقل

لم يلجأ المتكلمون، وهم يعملون لمجابهة الإيمانية وإرساء العقلانية، إلى التسلح بالآيات القرآنية، الداعية إلى التأمل والنظر(***)، فقط، بل واستندوا أيضاً إلى جملة من الأحاديث، المروية عن النبي، في امتداح العقل والثناء عليه. وقد عُرفت مجموعات مثل هذه الأحاديث بـ «كتب العقل». ومن أوائل تلك الكتب كان ما وضعه داؤد بن المحبّر، الذي كان معروفاً بالحديث، ثم تركه «وصحب قوماً من المعتزلة فأفسدوه»، على ما يقوله الذهبي(****).

(*) ابن حجر العسقلاني. لسان الميزان. بيروت، ١٩٧١، ص ١٧٢، ٤٢٧.

(**) ابن قتيبة. تأويل مختلف الحديث، ص ٧١.

(***) ومنها: ﴿أفلا تذكرون﴾ (النحل: ١٧)؛ ﴿وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً من أن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ (الجاثية: ١٣)؛ ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب، الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض﴾ (آل عمران: ١٩٠ ـ ١٩١)؛ ﴿أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء﴾ (الأعراف: ١٨٥)...

(****) الذهبي. ميزان الاعتدال. القاهرة، ١٩٠٥، ص ٣٢٤.

ومن أشهر الأحاديث الواردة في كتاب «العقل» لابن المحبّر كان الحديث، الذي عرف لاحقاً بـ «حديث العقل»: «أول ما خلق الله العقل. فقال له: أَقْبِلْ، فأقبل. ثم قال له: أَدبِرْ، فأدبر. فقال: وعزتي وجلالي، ما خلقت خلقاً أكرم عليَّ منك. فبكَ آخُذ، وبكَ أُعطي، وبك الثواب والعقاب». ومن الأحاديث الرائجة في ذلك العصر، والتي تشيد بالعقل وفضله: «إن الرجل ليكون من أهل الصيام وأهل الصلاة وأهل الحج وأهل الجهاد، فما يجزى يوم القيامة إلا بقدر عقله»؛ «تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة»...

ومضى المعتزلة، في إشادتهم بالعقل وإعلاء مكانته، إلى حد إضافة هالة قدسية عليه. فيقول في مدحه بشر بن المعتمر، مؤسس مدرسة بغداد في الاعتزال(*):

لله درُّ العقل من رائدٍ	وصاحبٍ في العُسْرِ واليُسْرِ
وحاكمٍ يقضي على غائبٍ	قضيَّةَ الشاهدِ للأمرِ
وإنَّ شيئاً بعضُ أفعالهِ	أن يفصلَ الخيرَ من الشر
لذو قُوىً قد خصَّه ربُّه	بخالص التقديس والطهرِ

والعقل، عند المعتزلة، هو «وكيل الله» على الأرض. وخلافاً لأصحاب الحديث وأهل السنة، الذين يرتبون الأدلة على النحو التالي ـ الكتاب، فالسنة، فالإجماع، أضاف المعتزلة إلى هذه الثالثة دلالة العقل، وقدّموه عليها جميعاً. وهم يعللون ذلك بأنه قبل الاستناد إلى السنة أو الكتاب يجب أن نعلم بأن ثمة إلهاً، أنزل الكتاب وبعث الرسول، والعلم بذلك لا يأتي إلا من طريق العقل. «فالدلالة أربعة: حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع؛ ومعرفة الله لا تنال إلاّ بحجة العقل»(**).

وذلك هو مقام العقل عند الأشاعرة أيضاً. صحيح أنهم كانوا أقل تطرفاً في إشهار عقلانيتهم، وأكثر بعداً عن استثارة حفيظة الإيمانيين، فكان البعض منهم،

(*) الجاحظ. الحيوان، ج ٦، ص ٢٩٢.
(**) عبد الجبار. شرح الأصول الخمسة. القاهرة، ١٩٦٥، ص ٨٨.

أحياناً، يرتب الأدلة، بحيث لا يأتي العقل قبل القرآن. ولكنهم، في حقيقة الأمر، ساروا على درب المعتزلة، فذهبوا معهم إلى أن العقل حاكم على السمع (بما فيه الكتاب والسنة)(*). وانعكس هذا المبدأ الكلامي الشهير: «تقديم العقلي على النقلي».

ومن تجليات قول المتكلمين بأولوية العقل يأتي مذهبهم في أن الآيات القرآنية، إذا تعارض ظاهرها مع العقل، ينبغي أن تؤول بما يتوافق مع مقتضيات العقل وأحكامه. وفي ذلك يقول الأشعري: «ومما يجب في حكم النظر أن يبتدىء الناظر بالنظر في العقليات، لأنها الأصل والسمعيات فرع، والأصل أول والفرع ثان، والواجب أحكام الأول قبل الثاني. فإذا فرغ مما يوجبه العقل عرض ما حصل له على السمع، فإن رأى في ظاهره ما يدل على موافقته فذاك الذي يريد، وإن لم يتسق ذلك في ظاهره لمشابهته لغيره، فليعلم أن باطنه موافق له، وأن ذلك لتقصير وقع في معرفته، ثم يطلب ذلك برده إلى المحكم. وإنما وجب ذلك في السمع دون العقل، لأجل أن السمع ظاهر وباطن، وفيه محكم ومتشابه، وخاص وعام، وصور تحتمل الخصوص والعموم، وناسخ ومنسوخ، وحقيقة ومجاز، والعقل لا يجوز عليه شيء من ذلك، وليس من ورائه ما يقضي عليه ويوضح عن حقيقته(**). فحيثما يتعارض النقل مع العقل، يكون العقل هو الحكم، «إذ العقل أصل النقل، وتكذيب الأصل لتصديق الفرع محال، لاستلزامه تكذيبه أيضاً»(***).

وعلى درب إضفاء المشروعية على التأويل تأول المتكلمون حتى الآية القرآنية، التي قد يفهم منها إنكار التأويل وذمه. ففي قوله تعالى: ﴿**هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله**

(*) أنظر، مثلاً: ابن فورك. مجرد مقالات الأشعري، بيروت، ١٩٨٧، ص ٣١٩؛ الباقلاني. التمهيد. القاهرة، ١٩٤٧، ص ٣٩؛ الماوردي. أدب القاضي، ج ١، بغداد، ١٩٧١، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٥.

(**) ابن فورك. مجرد مقالات الأشعري، ص ٣١٩ ـ ٣٢٠.

(***) الأصفهاني. شرح مطالع الأنظار، ص ٢٨؛ وانظر أيضاً: الجرجاني. شرح المواقف، ج ١، ص ٢١١؛ التفتازاني. شرح المقاصد، ج ١، ص ٥٣.

إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا﴾ (آل عمران: ٧)، كان معارضو التأويل يرون أن القسم الأخير من الآية يعني: «ما يعلم تأويله إلا الله، والراسخون في العلم يقولون آمنا»، أما المتكلمون فأصروا على قراءتها على الوجه التالي(*): «وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم، يقولون آمنا». وكما هو متوقع، فقد كان علماء الكلام يؤكدون أنهم، وقبل غيرهم، هم المقصودون بـ «الراسخين في العلم».

إن قول المتكلمين بتقدم العلم على الإيمان ينعكس، فيما ينعكس، في أحد أوجه تسمية «علم الكلام» في قائمة التفتازاني الواردة أعلاه: «ولأنه لابتنائه على الأدلة القطعية، المؤيّد أكثرها بالأدلة السمعية...». فمجمع الحقائق، عند المتكلمين، ليس النصوص المقدسة، بحيث تقوم مهمة العقل في دعمها وتأييدها، كما هو مذهب الإيمانيين من أصحاب الحديث وأهل السنة، بل على العكس، فالعقل هو المجمع الأول للحقائق اليقينية، التي يمكن تأييد البعض منها بالنصوص النقلية والأدلة السمعية.

ثم إن الأدلة السمعية (بما فيها المستمدة من القرآن) لا يمكن أن تكون، في رأي المتكلمين، من الحجج الحاسمة الفاصلة عند بحث المشكلات اللاهوتية ـ الفلسفية. إنها ثانوية، مساعدة، فحسب. «فالدلائل النقلية لا تفيد اليقين»، كما ينص أحد المبادىء الأساسية في علم الكلام(**). إنها لا تذهب أبعد من الظن، من المعرفة الاحتمالية. وهي لا تفيد اليقين إلا في الميادين العملية من الدين، في الفقه.

وفي هذا السياق جاء علماء الكلام بمذهب، يمكن اعتباره بمثابة لون من «نظرية الحقيقتين» الشهيرة. فقد دعوا إلى الفصل الصارم بين ميدان العقل وميدان السمع، بين الأصول «الاعتقادية» والفروع «الشرعية». فهذان الميدانان، عندهم، متمايزان، ليس فقط من حيث الموضوع، بل ومن حيث طريقة تحصيل المعرفة. فالعبارات والفرائض وغيرها ترد إلى «أحكام الشريعة»، التي هي «فروع

(*) أنظر، مثلاً: عبد الجبار. شرح الأصول الخمسة، ص ٦٠٣.

(**) أنظر، مثلاً: الجرجاني. شرح المواقف. ج ١، ص ٢٠٩؛ التفتازاني. شرح المقاصد، ج ١، ص ٥٣.

لا تُستدرك أحكامها إلا من جهة السمع والرسل»؛ أما المسائل الاعتقادية «فينبغي لكل عاقل مسلم أن يرد حكمها إلى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحس والبديهة وغير ذلك، لأن حكم مسائل الشرع، التي طريقها السمع، أن تكون مردودة إلى أصول الشرع التي طريقها السمع؛ وحكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يرد كل شيء من ذلك إلى بابه، **ولا تخلط العقليات بالسمعيات، ولا السمعيات بالعقليات**»(*). وفضلاً عن ذلك، يختلف ميدان العقليات من الاعتقاديات عن ميدان السمعيات من الشرعيات بأن الحق واحد في الأول، متعدد في الثاني. ففي الشرعيات، في الفقه «كل مجتهد مصيب»، كما يقول المتكلمون(**).

والاجتهاد في المسائل الفقهية واجب وضروري. وأما الإجماع حول هذه المسألة أو تلك فإنه ينبغي ألا يقف عائقاً على طريق الاجتهاد، «فإجماع الأمة حجة في كل عصر إلى آخر القرن»(***) فحسب. وتعود ضرورة الاجتهاد المتجدد إلى أن الوقائع في العبادات والتصرفات غير متناهية، وأنها تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية.

ومن مظاهر العقلانية الكلامية كانت النزعة النقدية، المميزة للمعتزلة والأشاعرة على حد سواء. فقد قالوا بالشك أسلوباً معرفياً، ضرورياً على طريق تحصيل اليقين. إنه مرحلة يتوجب على كل مسلم ومسلمة المرور بها، فينفض عندها كل معتقداته السابقة، ويطهّر نفسه من كافة الأفكار الموروثة، حتى تستعد لقبول الحق بالنظر والاستدلال. فعند الأشاعرة أنه «لا يصح إسلام أحد حتى يكون، بعد بلوغه، شاكاً غير مصدق»(****). وكان المعتزلة أشد تطرفاً في ذلك، فقالوا بوجوب الشك حتى قبل سن البلوغ، بمجرد وعي المرء لذاته. وفي مرحلة الشك هذه، كما يقول الأشعري، ينبغي على المرء «ألا يسبق إلى

(*) الأشعري. استحسان الخوض في علم الكلام، ص ٩٥ (خط التشديد لنا ـ المؤلفان).

(**) أنظر، مثلاً: الشهرستاني. الملل والنحل، ج ٢، ص ٩؛ شرح رمضان أفندي على شرح العقائد. اسطنبول، ١٨٩٨، ص ٣١٠.

(***) ابن فورك. مجرد مقالات الأشعري، ص ١٩٣.

(****) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل. بغداد، نشر دار المثنى، ب. ت، ج ٤، ص ٣٥.

اعتقاد مذهب دون مذهب بتقليد، وأن لا يميل إلى قولٍ دون قول لما يكون فيه من راحة نفس وثقل في الآخر، وأن لا يكون فيه ميل إلى بعضها لأجل ما يكون فيه من رياسة وعز من جهة الدنيا، أو لأجل أن ذلك مذهب آبائه وأهل بلده ونشؤوهم وعاداتهم عليه، بل يقف عند نفسه في جميع ذلك وقوف المتبحث المستبصر المسترشد، وتكون الدعاوى المختلفة والمذاهب المتضادة متكافئة عنده، متساوية في الحق والباطل»(*).

وبالاتصال مع ذلك، أنكر المتكلمون التقليد، وذموا المقلدين. فقد رفض المعتزلة والأشاعرة صحة إيمان المقلد، حتى وقالوا بتكفيره، إذ اشترطوا في صحة الإيمان أن يكون قائماً على الاستدلال العقلي. «فذهب محمد بن جرير الطبري والأشعرية كلهم، حاشا السمناني، إلى أنه لا يكون مسلماً إلا من استدل»(**). وليس لأحد تبرير الأخذ بمسألة من المسائل الاعتقادية تقليداً لأن أكثر الناس عليها، «فليست الكثرة من إمارات الحق، ولا القلة من علامات الباطل»، الأمر الذي نبه عليه علي بن أبي طالب بقوله «الحق لا يعرف بالرجال، وإنما الرجال يعرفون بالحق، أعرف الحق تعرف أهله، قلوا أو كثروا، وأعرف الباطل تعرف أهله، قلوا أم كثروا»(***).

ولكن الراديكالية العقلانية، التي انعكست في إنكار صحة الإيمان غير القائم على النظر والاستدلال («تكفير العوام»)، ترافقت لدى متكلمي الجهمية والأشعرية والماتريدية بنزعة متسامحة في أمور العبادات وما إليها. فكان هؤلاء يرون أن الانتماء الشكلي إلى الجماعة الإسلامية كاف لإدراج المرء في عداد «المؤمنين». وليس لأي من الأعمال، بما فيها ارتكاب الكبيرة، أن يكون أساساً لتكفير أحد من المسلمين. «فمن صدق بقلبه، ولم يقر بلسانه، فهو مؤمن عند الله»(****). «فالإيمان عقد بالقلب» بين المخلوق والخالق، ليس لأحد التشكيك فيه، فالله، والله وحده، هو الذي يعلم خائنه الأعين وما تخفي الصدور.

(*) ابن فورك. مجرد مقالات الأشعري، ص ٢٥٠.

(**) ابن حزم. الفصل، ج ٤، ص ٣٥.

(***) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٦١ ـ ٦٢.

(****) شرح رمضان أفندي على شرح العقائد، ص ٢٥٨.

ونقل عن بعض الأشاعرة «أن العبرة في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة (هي) بالخاتمة، حتى أن المؤمن السعيد من مات على الإيمان، وإن كان طول عمره على الكفر والعصيان»(*). ثم إن الفاسق من أهل القبلة، وإن مات من غير توبة، فيجوز، عند الأشعري، أن يعفو الله عنه، وحتى إذا لم يعف عنه فإن عذابه غير مؤيد، «فإنه لا محالة يرجع من النار، ويدخل الجنة»(**).

وكان تعصب المتكلمين للعقل، وسعيهم للسير بالعامة والجمهور على دروب النظر والاستدلال، تعبيراً عن نزعتهم التنويرية. ولم تكن مطالبهم بتعويد الناس، ومنذ الصغر، على التفكير النقدي، مجرد نداءات طوباوية مجردة، معزولة عن الواقع والحياة. وتدل على ذلك، مثلاً، الحلقات العديدة التي أقامها المعتزلة لتثقيف الناشئة يرسلون إليها أبناءهم وبناتهم. ولم تكن «مجالس المتكلمين»، الواسعة الرواج، مجرد حلبات للتباري في الجدل والمناظرة، بل وكانت أيضاً، بالنسبة للفئات الواسعة من الجمهور، بمثابة مدارس للتفكير النظري، والنقدي منه خاصة.

وتنقل لنا الحكاية التالية(***) بعضاً من الجو، الذي كان يسود في تلك المجالس. فيروى عن أبي عمر أحمد بن محمد بن سعدي، من عرب الأندلس، أنه زار بغداد في أواخر القرن العاشر، وأنه لما رجع سأله أحدهم عما إذا كان قد حضر مجالس المتكلمين ببغداد، فأجاب بأنه زارها مرتين، ولم يعد إليها بعد ذلك قط. ولما سئل عن السبب في عزوفه عنها قال: قصدت أحد المجالس، فوجدت فيه، عدا المسلمين من شتى الفرق، المجوسي والدهريين والطبيعيين، واليهود والمسيحيين. وكان لكل جماعة منهم مقدّم، يتولى نصرة مذهبها. وكلما دخل واحد منهم إلى القاعة، كان الجميع يقفون احتراماً له، ولا يجلسون حتى يجلس. وعندما اجتمع الكل، قام أحدهم من غير المسلمين وقال: «إننا اجتمعنا

(*) المصدر السابق، ص ٢٧٣.

(**) ابن فورك. مجرد مقالات الأشعري، ص ١٦٤.

(***) ترجمها، عن مخطوط للحمدي (القرن الحادي عشر) بأكسفورد، المستشرق - دوزي في تعليق له على كتاب رينان «ابن رشد والرشدية»، منشور في «المجلة الآسيوية» (بالفرنسية)، السلسلة ٥، المجلد ٢ لعام ١٨٥٣. وقد نقلها المؤلفان عن كتاب بندلي الجوزي «المعتزلة» (قازان، بالروسية). والنص العربي الذي نورده هنا هو ترجمة بتصرف عن الروسية.

لنتكلم. وأنتم تعرفون الشروط. فأنتم، معشر المسلمين، يجب ألا تأتوا بحجج مأخوذة من كتابكم، أو من سنة رسولكم، لأننا لا نؤمن بهذا ولا بذاك. فكل منا ينبغي أن يقتصر على الحجج المستقاة من العقل». ولما انتهى من كلامه هذا صفق الجميع له. فبالله عليك، هل كان لي، بعد سماع مثل هذه الأقوال، أن أزور ذلك المجلس مرة ثانية، وقد اقترح علي أن أحضر مجلساً آخر، فقصدته، فوجدت الأمر فيه، والعياذ بالله، على ما في الأول.

ومن الجدير بالذكر أن هذا كله كان يجري ببغداد في أواخر القرن العاشر، بعدما كان عصر «رونق الكلام» قد ولّى. ولا يبقى لنا إلا أن نتخيل كيف كانت عليه مجالس المتكلمين في عصرهم الذهبي.

أما ما أصابه المتكلمون من النجاح في سعيهم لاجتذاب الفئات الواسعة من الجمهور إلى النظر العقلي والاستدلال المنطقي فتدل عليه وقائع كالتي يرويها الجغرافي عماد الدين القزويني (ت: ١٢٨٣) عن أهل جرجان من إقليم خوارزم(*): كلهم معتزلة، والغالب عليهم ممارسة علم الكلام، حتى في الأسواق والدروب؛ يناظرون من غير تعصب بارد في علم الكلام؛ وإذا رأوا من أحد التعصب، أنكروا عليه كلهم، وقالوا: ليس لك إلا الغلبة بالحجة، وإياك وفعل الجهال!

ولعل من أكثر مظاهر العقلانية الكلامية استثارة لحفيظة الإيمانيين من السلفيين كان قول المعتزلة والجهمية وكثير من متكلمي الكرامية والخوارج بالطبيعة العقلانية للخير (الحسن) والشر (القبيح)، وهو القول الذي عرف بـ «الحسن والقبح العقليين»، أو «التحسين والتقبيح العقليين». فالفكر الأخلاقي الديني في الإسلام، وقبله في المسيحية واليهودية، ينزع إلى الإرادوية الإلهية Theistic Voluntarism. فهو يذهب إلى أن معرفة الخير والشر قصر على الإله وحده. ومما له دلالته من هذه الزاوية ما جاء في «سفر التكوين» من التوراة من أن الإله قد غضب على آدم وحواء، وأخرجهما من الجنة، لأنهما أكلا من «شجرة معرفة الخير والشر»، فصارا كالإله يعرفان الخير والشر. ثم إن إرادة الرب، وفقاً للديانات المنزلة، هي التي رسمت، وبمطلق الحرية، صفات

(*) أنظر القزويني. آثار البلاد وأخبار العباد. بيروت، ١٩٦٠، ص ٥٢٠.

الأشياء والأفعال، من حسن وقبح، وخير وشر. فليس الحسن والقبح صفتين ذاتيتين، داخليتين، للأشياء، وإنما هي تسميات وضعية لها: الحسن هو ما أمر الله به، والقبيح هو ما نهى عنه. وينطوي هذا المذهب ضمناً على القول بأنه كان بوسع الإله أن يتصرف على نحو آخر، فيصف تلك الأشياء بأوصاف مغايرة. وفي الإسلام استندت هذه النظرة إلى جملة من الآيات القرآنية، تأوّلها الإيمانيون بمعنى أن معرفة الخير والشر، وبالتالي الثواب والعقاب، أمور متعذرة بدون الوحي الإلهي، المنزل على الرسل والأنبياء. فمنها: ﴿**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً**﴾ (الإسراء: ١٥)؛ ﴿**رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل**﴾ (النساء: ١٦٥)؛ ﴿**أولم تأتيكم رسلكم بالبينات**﴾ (غافر: ٥٠)، وغيرها(*).

وجاءت التعاقدية Conventionalism الأخلاقية لتخفف بعض الشيء من النزعة الإرادوية. وهي ترتكز على الحديث المروي عن النبي: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن». وبذلك يكون إجماع الأمة مصدراً للقيم الأخلاقية. ومضى المعتزلة، ومتكلمون آخرون غيرهم، إلى أبعد من ذلك على طريق تأكيد الطابع الموضوعي للأبعاد الأخلاقية. فعندهم أن الحسن والقبح أمور موضوعية، نابعة من طبيعة الأشياء ذاتها، ولا تأتي من مجرد التسمية الإلهية الشرعية لها، بل هي، على العكس، متقدمة عليها. فليس الشيء حسناً لأنه من أمر الله، وإنما أمر به الله لأنه حسن.

وكانت الموضوعية Objectivism الأخلاقية عند متكلمي المعتزلة وثيقة الصلة بنزعتهم العقلانية. فهم يرون أن العقل قادر لوحده، قبل «ورود السمع» أي قبل سماع ما يأتي به الرسل من الشرع المنزل، على معرفة الخير والشر. «فاتفقوا على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك (بالعقل)»(**).

(*) أنظر أيضاً: المائدة: ١٩، فاطر: ٢٤، الملك: ٩، ابراهيم: ٤، طه: ١٣٤، القصص: ٤٧، ق: ١٤.

(**) الشهرستاني. الملل والنحل، ج ١، ص ٤٥.

«ما أفظعها من مقالة!» ـ صاحها أحد خصوم مذهب المعتزلة وغيرهم من نظار الخوارج والزيدية في تقدم العقل على السمع ـ «فلو كان الأمر على ما ذهب إليه أهل القدر (أي المعتزلة ـ المؤلفان) وأشياعهم لما بعث الله رسولاً إلى خلقه، ولا أنزل عليهم كتاباً، ولا شرع لهم ديناً، ولا أحل حلالاً ولا حرم حراماً، ولا أوجب ولا حظّ، حيث كان العباد مكتفين بما يجدونه في عقولهم من المعارف، من أول يوم خلق الله الدنيا، إلى أن تقوم الساعة، فسبحان الله عما يصفون»(*). ويروى أن فرقة منهم، عرفت بـ «الأطرفية»، قد قالت بالواجبات العقلية وبالدين العقلي، واعتذرت لمن كان في أطراف العالم، ولم تبلغه دعوة الشرائع، فأقام دينه على العقل(**). وعليه، فالحياة الأخلاقية الفاضلة ممكنة بدون شرائع سماوية، على أساس من قدرات الناس العقلية وحدها.

أما الأشاعرة، الذين كانوا ميالين إلى الفصل بين ميداني النظر والعمل، «العقليات» و «الشرعيات»، وإلى توكيل الشرع مهمة تنظيم حياة الناس الأخلاقية ـ العملية، فقد غلب عليهم إنكار سلطة العقل التشريعية («إيجاب العقل»)، وإن ظلوا على استعداد للاعتراف ببعض من قدرته المعرفية في الميدان الأخلاقي. هذا وقد كان المعتزلة أنفسهم، وخاصة المتأخرين منهم، أقرب إلى الأخذ جزئياً بهذا الرأي، فذهبوا إلى أن بعض المعايير الأخلاقية، ومعها جل الفرائض والعبادات خاصة، وما يتصل بها من مقادير الثواب والعقاب، أمور تخرج عن دائرة العقل واختصاصه، لا دخل له فيها ولا حكم له عليها.

لقد كانت العقلانية الكلامية تبدو لقوم من خصوم الاستدلال والنظر من الإيمانيين تهديداً لـ «الدين الحنيف» و «الإيمان الصحيح». فيتهم ابن الجوزي المتكلمين بأن علمهم قد «أفضى بأكثرهم إلى الشكوك، وببعضهم إلى الإلحاد»(***). وكان هؤلاء يوردون عادة، بهذه المناسبة، أسماء عدد من المتكلمين، عاشوا في عصر «رونق الكلام»، وغالوا في موقفهم النقدي من

(*) الموجز لأبي عمار عبد الكافي الأباضي. ضمن: «عمار الطالبي. آراء الخوارج الكلامية». الجزائر، ١٩٧٨، ج ٢، ص ١٤٦.
(**) أنظر: الشيخ المفيد. أوائل المقالات في المذاهب المختارات. تبريز، ١٣٦٤هـ، ص ١٢.
(***) ابن الجوزي. تلبيس إبليس، ص ٨٢.

العقائد الدينية الشائعة بين الناس: أبو عيسى الورّاق، وأحمد بن الطيب السرخسي(*)، وعباد بن سليمان، وثمامة بن الأشرس، وعيسى الصوفي، غيرهم. ولكن أشهر «ملاحدة» المتكلمين كان أبو الحسين أحمد بن يحيى بن محمد بن اسحق الريوندي(**).

٣ ـ زندقة ابن الريوندي

يقول المفكر المعتزلي أبو الحسين الخياط عن ابن الريوندي أنه كان من جلة المعتزلة وحذاق متكلميهم، ثم انفصل عنهم، «وألف عدة كتب في تثبيت الإلحاد وإبطال التوحيد وجحد الرسالة وشتم النبيين ـ عليهم السلام»(***). ولكن ابن الريوندي، وبغض النظر عن مشاداته العنيفة مع المعتزلة (كما في كتابه «فضيحة المعتزلة»، الذي نقضه الخياط في كتاب «الانتصار والرد على ابن الريوندي الملحد»)، لم يفعل، في حقيقة الأمر، إلا المضي بالنزعة العقلانية المعتزلة حتى نهايتها المنطقية.

لقد اشتهر ابن الريوندي خاصة بجحده للنبوات، الذي يمكن اعتباره امتداداً طبيعياً ومنطقياً لقول المعتزلة بالتحسين والتقبيح العقليين. وقد ألف كتاب «الزمرد» في دحض النبوات عامة، طعن فيه في آيات الأنبياء ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد. ولكنه لم يصلنا من هذا الكتاب، فيما يخص نقد هذه أو تلك من الديانات المنزلة، إلا ما يتناول الإسلام تحديداً(****).

يورد صاحب «الزمرد» (على لسان قوم من «البراهمة») عدداً من الحجج، التي تتوخى دحض النبوة عامة، استناداً إلى القول بالعقل معياراً أعلى لليقين،

(*) وينسب إلى المتكلمين والفلاسفة معاً. وسوف يأتي ذكره أدناه، في البند الأول من الفصل الأول من الباب الثاني.

(**) أو الراوندي، الروندي. وقد عاش في بغداد في النصف الأول من القرن الثالث الهجري.

(***) الخياط. الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد. بيروت، ١٩٥٧، ص ١١.

(****) وصلتنا شذرات «الزمرد» (أو «الزمردة»، «الزمردة») في سياق ردود هبة الله الشيرازي عليها في «المجالس المؤيدية». وكان قد نشر نص «المجالس» بول كراوس، ثم أعاد نشره عبد الرحمن بدوي في كتاب «من تاريخ الإلحاد في الإسلام»، وعبد الأمير الأعسم في «تاريخ ابن الريوندي الملحد» (بيروت، ١٩٧٥)، الذي نحيل أدناه إليه.

ومرجعاً أسمى في التمييز بين الخير والشر. ومن هذه الحجج: «فقد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وأنه هو الذي يُعرف به الرب ونعمه، ومن أجله صح الأمر والنهي، والترغيب والترهيب. فإذا كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح، والإيجاب والحظر، فساقط عنا النظر في حجته وإجابة دعوته، إذ قد غنينا بما في العقل عنه، والإرسال على هذا الوجه خطأ. وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح، والإطلاق والحظر، فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته»(*).

ثم إن النبي محمداً، وبرغم أنه قد شهد للعقل برفعته وجلالته، قد أتى ـ على حد زعم ابن الريوندي ـ بما لا يقتضيه العقل، بل وينافره. ويذكر من ذلك: «الصلاة، وغسل الجنابة، ورمي الحجارة، والطواف حول بيت لا يسمع ولا يبصر، والعدو بين حجرين لا ينفعان ولا يضران... فما الفرق بين الصفا والمروة إلا كالفرق بين أبي قبيس وحري، وما الطواف على البيت إلا كالطواف على غيره من البيوت»(**). ويسخر ابن الريوندي من التصورات الشائعة حول تأثير القوة السماوية الخارقة على الأحداث الجارية على الأرض، فيذكر ببعض المشاهد من السيرة العسكرية لنبي الإسلام: «قال الملحد: إن الملائكة الذين أنزلهم الله تعالى في يوم بدر لنصرة النبي (صلى الله عليه وآله) بزعمكم، كانوا مغلولي الشوكة قليلي البطشة، على كثرة عددهم واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين، فلم يقدروا على أن يقتلوا زيادة على سبعين رجلاً. وقال بعد ذلك: أين كانت الملائكة في يوم أحد لما توارى النبي (صلى الله عليه وآله) ما بين القتلى فزعاً، وما باله لم ينصروه في ذلك المقام؟!)(***).

وفي معرض دحض النبوات راح ابن الريوندي يقدح في ما كان شائعاً في عصره من قول بالأصل السماوي للمعارف البشرية، يلقنها الإله للناس عن طريق الرسل: «فقال على سبيل الهزء: إنه يلزم من يقول بالنبوة إن ربهم أمر الرسول أن يعلّمهم صوت العيدان، وإلا فمن أين يُعرف أن أمعاء الشاة إذا

(*) المجالس المؤيدية، ص ١٢٢.
(**) المجالس المؤيدية، ص ١٢٥.
(***) المجالس المؤيدية، ص ١٣٣.

جفّت وعُلقت على خشبة فضربت جاء منها صوت طيب؟!»(*). فالعلوم، عنده، ليست إلهية الأصل. ومن ذلك علوم الفلك: فالناس هم الذين وضعوا الأرصاد على النجوم، حتى عرفوا مطالعها ومغاربها، «ولا حاجة بهم إلى الأنبياء في ذلك». ومن منطلقات مماثلة ينكر ابن الريوندي الأصل الإلهي للغة البشرية.

وزعم ابن الريوندي أن المعجزات، التي جاء بها الرسل تثبيتاً لنبوتهم، ليست إلا لوناً من «مخاريق» السحرة، التي يصعب أحياناً الوقوف عليها لدقتها. وأما شهادة بعض الناس عليها فقد تكون ضرباً من «المواطأة» والاتفاق على الكذب. ثم «إن النبي قد دفع في وجه أمتين عظيمتين (اليهود والمسيحيين)، اتفقتا ـ على تضادهما ـ في صحة قتل المسيح (عليه السلام) وصلبه، وكذّبهما، على كثرة العدد ووفور السواد، فتكذيب نقلة أخبار معجزاته أولى فأولى، أخذاً على منهاجه، وبناء على أساسه»(**). وهنا يرد ابن الريوندي ما أضيف إلى النبي من معجزات، مثل حديث الميضأة وشاة أم معبد وحديث سراقة وكلام الذئب وكلام الشاة المسمومة، وغيرها.

وبلغت الجرأة بابن الريوندي حد الطعن بالمعجزة، التي ساد الاعتقاد بأنها أكبر المعجزات الدّالة على صدق نبوة النبي محمد، ألا وهي القرآن. فقد أنكر، بالاتفاق مع أكثر المعتزلة، الرأي القائل بـ «إعجاز القرآن»، أي بتعذر الإتيان بمثله من حيث النظم والبلاغة والفصاحة، فزعم أن في كلام أكثم بن صيفي ما هو أحسن من «إنا أعطيناك الكوثر». ثم إنه حتى لو سلمنا بتفوق القرآن في فصاحته، فكيف يجوز اتخاذ ذلك حجة في تثبيت النبوة على العجم الذين لا يعرفون اللسان العربي. وأخيراً، فإذا كان المسلمون يحتجون لنبوة نبيهم بالقرآن الذي تحدى الفصحاء به، فلم يقدروا على الاتيان بمثله، أمكن ـ على نحو مماثل ـ إثبات النبوة لبطليموس واقليدس، حيث عجز الناس عن الإتيان بمثل كتبهما.

وصنف ابن الريوندي كتاب «الدامغ»، زعم أنه دمغ فيه القرآن، وضمنه

(*) المجالس المؤيدية، ص ١٣٤.

(**) ابن الجوزي. المنتظم في التاريخ. ج ٦، حيدر آباد. ١٩٣٨، ص ١٠٢ وبعدها وانظر أيضاً: فخر الدين الرازي. نهاية الإيجاز في دراسة الإعجاز. القاهرة، ١٨٩٩، ص ١٦٥ وبعدها.

«أشياء تقشعر منها الجلود» ـ كما يقول ابن الجوزي، ليضيف: «غير أني آثرت أن أذكر منها طرفاً ليعرف مكان هذا الملحد من الكفر»(*).

فزعم أن قوله تعالى: **﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات﴾** (البقرة: ٢٩) يناقض قوله: **﴿أأنتم أشد خلقاً أم السماء بناها رفع سمكها فسواها وأغطش ليلها وأخرج ضحاها والأرض بعد ذلك دحاها﴾** (النازعات: ٢٧ ـ ٣٠)، فالأول يقتضي أن يكون خلق الأرض قبل خلق السموات، والثاني يوجب عكسه. وزعم أيضاً أن قوله تعالى: **﴿لقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام﴾** (ق: ٣٨) لا يتوافق مع قوله: **﴿خلق الأرض في يومين... وقدّر فيها أوقاتها في أربعة أيام... وقضاهن سبع سموات في يومين﴾** (فصلت: ٩ ـ ١٢)، حيث يستغرق الخلق هنا ثمانية أيام. والآية: **﴿يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله﴾** (الزمر: ٥٣) تتناقض، كما يزعم، مع الآية: **﴿لا يهدي من هو مسرف﴾** (غافر: ٢٨). وقال في قوله تعالى: **﴿إن كيد الشيطان كان ضعيفاً﴾** (النساء: ٧٦) أنه ينقض قوله: **﴿استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله﴾** (المجادلة: ١٩) وقوله: **﴿وزين لهم الشيطان أعمالهم فهو وليهم اليوم﴾** (النحل: ٦٣)، وأضاف: فهل يكون ضعيفاً من أخرج آدم من الجنة، وصدّ خلقاً من الناس عن دين ربهم؟!

ويتعجب صاحب «الدامغ» من بعض أعمال الله كما جاءت في القرآن. فقال: وترى الإله يفتخر بالمكر والخداع (إشارة إلى وصفه تعالى نفسه بالمكر في مواضع عديدة من القرآن ـ آل عمران: ٥٤؛ الأنفال: ٣٠؛ النمل: ٥٠، وغيرها)، وبالفتنة التي ألقاها بين الناس (الأنعام: ٥٣؛ العنكبوت: ٣)، ثم أوجَب للذين فتنوا بين المؤمنين عذاب الأبد (البروج: ١٠)! ومنها أيضاً أن الله تعالى أهلك ثموداً لأجل ناقة، وما قدر ناقة؟! ويتساءل ابن الريوندي: «من ليس عنده دواء للداء إلا القتل، فعل العدو الحنق الغضوب، فما حاجته إلى كتاب ورسول؟».

(*) المصدر السابق، ص ١٣١.

وفي كتاب «التعديل والتجوير» يذهب ابن الريوندي إلى أن وجود الشر في العالم يتناقض مع التصور الشائع عن عدالة الله ورحمته وحكمته. فهو يزعم فيه أن من أمرض عبيده وأسقمهم، ومن أفقرهم وابتلاهم، فليس بحكيم فيما فعل بهم، ولا ناظر لهم، ولا رحيم بهم(*). ويروى عنه (وعن ابن عيسى الوراق) التوحيدي أنه «نظر إلى خادم قد خرج من دار الخليفة بجنائب تقاد بين يديه، وجماعة تركض حواليه، فرفع رأسه إلى السماء، وقال: أوحّدك بلغات والسنة، وأدعو إليك بحجج وأدلة، وأنصر دينك بكل شاهد وبيّنة، ثم أمشي هكذا عارياً جائعاً نائعاً، ومثل هذا الأسود يتقلب في الخزّ والوشي، والخدم والحشم، والحاشية والغاشية»(**). فمن غير الحكمة والعدالة في توزيع الأرزاق، عند ابن الريوندي، إعطاء الرذيل الجاهل، وحرمان الفاضل العالم. حتى ويذكر بعض الإخباريين أن إلحاده إنما كان لفاقة لحقته، فخلع بسببها ربقة الدين. ويتصل بذلك بيتا الشعر الشهيران، اللذان ينسبان إليه:

كم عاقلٍ عاقلٍ أعيت مذاهبه(***) وجاهلٍ جاهلٍ تلقاه مرزوقا

هذا الذي ترك الأوهامَ حائرةً وصيّر العالم النحريرَ زنديقا

وقد نصب ابن الريوندي على رأس «زنادقة الإسلام الثلاثة» (وبعده يأتي أبو العلاء المعري وأبو حيان التوحيدي). وتوعّده ابن الجوزي «بأن الله تعالى ـ سوف يقابله يوم القيامة مقابلة تزيد على مقابلة إبليس»(****)!

إن مسألة العلاقة بين الإيمان والعقل، والتي انبرى المتكلمون لحلها من مواقع النزعة العقلانية، هي بمثابة البعد المعرفي (الغنوصيولوجي) لمسألة أعم وأشمل، هي العلاقة بين الإله والعالم.

(*) أنظر: الخياط. الانتصار، ص ١٢.

(**) التوحيدي. الهوامل والشوامل، القاهرة، ١٩٥١، ص ٢١٢.

(***) أي أعيت عليه طرق معاشه وأعجزته.

(****) ابن الجوزي. المنتظم، ج ٦، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

الفصل الثالث

الإله والعالـم

إن العلاقة بين الإله والعالم، في تناول الإسلام وغيره من الديانات المنزلة لها، هي، في المقام الأول، العلاقة بين الخالق والمخلوق. وعلى طريق حل هذه المشكلة تنهض، وقبل كل شيء، المسائل المتعلقة بطبيعة عملية الخلق: هل خلقت الأشياء من مادة سابقة أم من عدم محض، وهل كان الخلق في لحظة زمنية معينة، وما مدته، إلخ.

١ ـ مشكلة الخلق

انطلق مفكرو اليهودية والمسيحية والإسلام، في رؤيتهم للعلاقة بين الإله والعالم كخالق ومخلوق، من اللوحة التوراتية لتكوين العالم. ولكن سواء في التوراة، أو في القرآن، ليس ثمة إشارة دقيقة وجلية إلى أن خلق العالم كان «من عدم»، وإن كان القول بالخلق من العدم قد صارت له السيادة في الأوساط: «الأرثوذكسية» للملل الثلاث، وصار القول المقابل ـ الخلق من مادة سابقة ـ ينسب إلى «الهرطقة» والبدعة.

فالدين يتجه أساساً إلى وعي الجمهور، إلى مدارك عامة الناس وبسطائهم، إلى «العقل السليم» أو «بادي الرأي». والعقل السليم لا يستوعب الخلق إلا بمدلوله العادي، المادي، كعمل شبيه بصناعة الخزف. ومن هذه الزاوية يتبدى الإله الخالق بمثابة الصانع الماهر (Demiurge عند أفلاطون)، الذي يصنع العالم كآنية كبيرة، وذلك ليس فقط وفقاً لمخطط مرسوم، بل ومن مادة سابقة ما. وإذا كان الخلق، أول الأمر، يصور من خلال معانٍ، تحتمل التأويل بما يفيد قدم

المادة التي صنع منها الكون، فإن أوائل المدافعين عن «العقيدة الصحيحة» في الديانات التوحيدية الثلاث لم يكونوا قد أدركوا، بعد، شأن فكرة «الخلق من العدم»، ولم يقولوا بها.

ومن الصعوبة بمكان تحديد من سبق إلى هذه الفكرة من اللاهوتيين اليهود. وكل ما نعرفه هو أن فيلون الاسكندراني (توفي حوالى منتصف القرن الأول للميلاد)، الذي أخذ بمذهب أفلاطون في الخلق من مادة قديمة، قد اعتبر هذه المادة نفسها مصنوعة «من العدم». وثمة معلومات تدل على أنه بين المفكرين اليهود، الذين عاشوا في القرون الأولى للإسلام وحرروا أعمالهم بالعربية، كان هناك «هراطقة» قالوا بخلق العالم من مادة أزلية، وسعوا لإثبات توافق رأيهم هذا مع لوحة التكوين المرسومة في التوراة. وبالفعل، فإن العهد القديم (سفر الحكمة، ١١: ١٧) يتحدث عن يد الرب، التي صنعت العالم من «مادة غير مصورة». وهذا الفهم، الأقرب إلى معنى الخلق من مادة غير متعينة في الفلسفة اليونانية، أخذ به جملة من أوائل «آباء الكنيسة» المسيحيين، بينهم جوستين واثناغوراس (القرن الثاني).

ولعل اللاهوتيين السوريين تاتيان وتيوفيلوس (القرن الثاني)، ومن ثم ترتوليانوس (القرنين الثاني والثالث) قد كانوا أول المسيحيين الذين توصلوا إلى الطرح الواعي لمسألة الخلق من العدم، وأدركوا شأن القول به من أجل تأكيد قدرة الله المطلقة وتجنب النتائج «الهرطقية» التي يمكن استخلاصها من التسليم بمادة سابقة (فقد يخلص منه إلى القول بقدم العالم). ولكنه لم يكن لهؤلاء المفكرين أن يسوقوا نصوصاً من الكتاب المقدس تؤيد صراحة مذهبهم في الخلق من العدم. بيد أنهم وجدوا في «سفر المكابيين الثاني» عبارة، يسهل تأويلها بمعنى الخلق من العدم. فهو يذكر أن الله صنع السموات والأرض وجميع الأشياء «لا من أشياء موجودة»(*) (٧: ٢٨). وعلى هذا الأساس راح آباء الكنيسة، من هرماس (القرن الثاني) وحتى يوحنا الدمشقي (القرن الثامن)، يصفون صنع العالم على أنه خلق «من غير الموجود»، ويفهمون «غير الموجود» بمعنى «العدم». أما المصطلح اللاتيني الشائع «ex nihilo» («من العدم») فقد

(*) «من العدم» في الترجمات العربية اللاحقة.

ظهر، للمرة الأولى، كترجمة للعبارة التوراتية المذكورة ـ «لا من أشياء موجودة».

كذلك هو الأمر في لوحة الكون القرآنية. فليس في القرآن ما يشير إلى الخلق «ex nihilo»، الذي يقابله بالعربية «من العدم»، «من ليس»، «لا من شيء»، «لا عن شيء»، «من لا شيء»، «من لا وجود». وأما في الآية القرآنية التي تتحدث عن خلق الناس **﴿من غير شيء﴾** (الطور: ٣٥)، فإن العبارة الأخيرة قد تعني «من غير غرض»، أو «بدون توسط شيء»، وليس، بالضرورة، «من العدم»، كما يصادف في بعض ترجمات القرآن إلى اللغات الأوروبية. ولا تتضمن معنى الصنع من العدم الكلمات القرآنية، التي تعبر عن الخلق ـ «خلق»، «سوّى»، «صوّر». . . ثم إن كلمة «بديع» في العبارة الواردة في القرآن مرتين ـ **﴿بديع السموات والأرض﴾** (البقرة: ١١٧، الأنعام ١٠١) إنما صار لها معنى الخلق من العدم في مذاهب الفلاسفة (المشائيين) من مفكري الإسلام، فحسب، أما في الأصل، كما يذكر المفسرون، فتعني أنه ليس لله نظير في الأرض أو في السماء.

وفضلاً عن ذلك تنبغي الإشارة إلى أن القرآن ـ يتضمن الكثير من الآيات التي تحتمل التأويل بما يعني وجود مادة سابقة على فعل الخلق. ذلك هو الماء في الآية **﴿وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾** (هود: ٧)، والدخان في الآية **﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾** (فصلت: ١١)، الخ. ويتأكد هذا الانطباع في ضوء العديد من الآيات التي تتحدث عن خلق الإله للأحياء كلها من الماء، وللإنسان من طين، وللشيطان من النار. . .

وهذه الحقيقة، أي كون القرآن خلواً من الإشارة الصريحة إلى الخلق من عدم، استخدمها فلاسفة المشائية الشرقية تأييداً لقولهم بقدم العالم. وكانوا يفهمون هذا القدم بمعنيين: الأول، قدم المادة التي خلقت منها أشياء عالم ما تحت فلك القمر، «عالم الكون والفساد»؛ والثاني، قدم أشياء عالم ما فوق فلك القمر، الذي لا يعتريه كون ولا فساد. أما المتكلمون فكانوا ميالين إلى التأكيد على الطابع العابر للموجودات.

ينظر المتكلمون إلى العالم المادي من زاوية مقولتي «الجوهر» و «العرض».

والجوهر، عندهم، هو الجسم، كحامل لما له من كيفيات. وأما الأعراض فتشمل كافة مواصفات الجسم (الجوهر) المكانية والزمانية، كل تعيناته الكمية والكيفية. ففي عداد الأعراض تندرج الكيفيات الحسية، كاللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، الخ؛ والأبعاد (الطول والعرض والعمق) والأشكال؛ و «الأكوان»، وهي الاجتماع والافتراق، والحركة والسكون؛ والأفعال البشرية، وما إلى ذلك.

ويتميز العرض بسمتين أساسيتين. فهو، أولاً، يحتاج إلى محل يحلّ فيه (إلى جوهر)، وليس له أن يكون محلاً لعرض آخر. وثانياً، إن العرض ليس صفة داخلية، «ذاتية»، للجسم، وإنما هو شيء «عارض» له، يأتي «ليحلّ» فيه.

وقد اختلف متكلمو القرن التاسع في مسألة بقاء الأعراض: هل تتجدد أم لا. فكان العلاف والجبائي يريان أن الحركة تتجدد أبداً، فلا تبقى وقتين، وأما باقي الأعراض، كالألوان والطعوم والأراييح والحياة والقدرة، فتبقى. وقال الكعبي بتجدد الأعراض كلها. وإلى هذا ذهب ضرار بن عمرو والحسين النجار، اللذان اعتبرا الجسم جملة من الأعراض المجتمعة(*).

هذه الرؤية الديناميكية للأجسام وأعراضها تجسدت على أشدها في مذهب النظّام وأتباعه من متكلمي المعتزلة. وكان النظّام يقول بعرض واحد من أعراض الجسم، هو الحركة، أما باقي الأعراض، من لون وطعم ورائحة وغيرها، فكان يصنفها في عداد الأجسام. وبالاتفاق مع ذلك طرح نظرية المداخلة، تداخل الأجسام (مما يشبه مذهب «التمازج الكلي» Krasis di holon عند الرواقيين). ففي الثمرة، مثلاً، يتداخل اللون والطعم والرائحة... وتتداخل الأضداد أيضاً: الحار والبارد، والحلو والمر، الخ. وليس التجدد قصراً على الأعراض (الحركة)، فالأجسام، هي الأخرى، متجددة أبداً. ولكن القول بتجدد الأجسام (الجواهر) لم يصادف قبولاً لدى عامة المتكلمين، وبينهم الأشاعرة. فعند الجويني أنه من هذا القول يلزم أنه «لا يحيا ميت ولا يكون حي، فإن الذي مات غير الذي كان حياً قبل موته»، وأنه «يجوز كون الشخص في حالتين متعاقبتين بالمشرق والمغرب... وكل ذلك خلاف الضرورات»(**).

(*) الأشعري. مقالات الإسلاميين. فيسبادن، ١٩٨٠، ص ٣٥٨ ـ ٣٦٠.

(**) الجويني. الشامل في أصول الدين. القاهرة، ١٩٦٠ ـ ١٩٦١، ج ١، ص ٦٣.

وفي المرحلة الأشعرية من تطور علم الكلام صارت الغلبة للقول بالتجدد الدائم للأعراض. فراح المتكلمون يعتبرون عدم البقاء في زمانين (وقتين) متتابعين السمة الأساسية المميزة للأعراض. وبهذه الرؤية الديناميكية للأعراض تتصل النظرة إلى الأجسام كأشياء «حادثة» لها بداية في الزمان. وأما الدليل على حدوث الأجسام كلها، أرضيها وسماويها، فيستند عادة إلى المقدمات التالية:

١ ـ الجسم لا يخلو من الأعراض؛

٢ ـ الأعراض حادثة؛

٣ ـ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث مثلها.

ولكنه لا يلزم من القول بحدوث العالم، أي أن له بداية زمنية، أنه كان ثمة زمان، كان فيه الإله موجوداً، وأما العالم فلا. فيحذّر الشهرستاني من فهم القول بهذا المعنى، باعتباره من وهم الخيال، الذي لا يمكنه تصور الأولية في الشيء الحادث إلا مستنداً إلى شيء موهوم كالزمان والمدة، أما في الحقيقة، «فلا يمكن. . . فرض زمان وتقدير زمان بين وجود الباري تعالى وبين العالم»(*). فقد كان المتكلمون لا يسلّمون بالتسلسل إلى غير نهاية فيما مضى. وكانوا يتصورون انتشار العالم في الزمان على غرار سلسلة الأعداد الطبيعية، التي لها ابتداء (الواحد)، ولكن ليس لها انتهاء. بيد أن بداية العالم هذه ليست من طبيعة فيزيائية، بمعنى تقدم الزمان عليه، وإنما هي ميتافيزيقية بالأحرى، ذلك أن الزمان نفسه عند المتكلمين (كما عند أفلاطون) ذو بداية، متناه من الماضي، حادث بحدوث العالم. ومن هنا يمكن نعت العالم بأنه محدث أزلي.

وإذا كان العالم ـ شأن الزمان ـ ذا بداية، فإنه غير ذي نهاية. فالمتكلمون، كما يقول ابن رشد، «متفقون مع [الفلاسفة] القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه، وكذلك الوجود المستقبل»(**). ويستخلص الماتريدي أبدية العالم من اعتبارات الحكمة. فالله صانع حكيم، ومثل هذا الصانع لا يصنع الشيء

(*) الشهرستاني. نهاية الاقدام في علم الكلام. بغداد، مكتبة المثنى. ب. ت.، ص ١٧ ـ ١٨.

(**) ابن رشد. فصل المقال. ضمن: «فلسفة ابن رشد»، نشر دار العلم للجميع، ١٩٣٥، ص ٢٢.

ليتلفه، «وإذا ثبت ذلك دل أن إنشاء العالم للبقاء لا للفناء»(*).

وعليه، فإن قول المتكلمين بحدوث العالم بعيد عن مذهب التأليه الديني Theism في الخلق، بما يتضمنه من تأكيد على محدودية العالم في الزمان. وهم يفترقون عن هذا المذهب حتى في قولهم بالحدوث «من عدم»، البعيد فعلياً عن الإبداع من العدم الصرف . وينبه الشهرستاني من الأشاعرة إلى ذلك بقوله: «فيجب أن تزيل هذا الإيهام عن فكرك فيتصوّر أن وجود شيء لا من الشيء هو ـ المعنى بحدوث الشيء عن العدم، فإن قولنا له أول هو المعنى بحدوثه، وأن قولنا لم يكن فكان هو المعنى بسبق العدم»(**). فالحديث عندهم يدور عن مجرد تحويل للأشياء من صورة إلى أخرى، لا عن اختراعها من العدم المطلق.

ومضى المعتزلة إلى أبعد من ذلك في هذا الاتجاه. فهم، بقولهم بـ «المعدوم»، الذي ينتقل، بفضل الفعل الإلهي، من اللاوجود إلى الوجود، يبدو وكأنهم يسلّمون بخلق الأشياء «من العدم». ولكن تسليمهم هذا يفقد معناه عملياً في ضوء تأكيدهم أن «المعدوم شيء»، وليس عدماً مطلقاً. وقد انتبه خصومهم من أنصار التأليه الديني إلى ذلك، فاتهموهم بأنهم جاؤوا بمصطلح «المعدوم»، المزدوج المعنى، ليتستروا على ما يضمرونه من القول بأزلية الكون(***). ويذكر الشهرستاني أن السلف كانوا «يناظرون المعتزلة في قدم العالم»(****). وبالاتفاق مع هذه النزعة ذهب ابن الريوندي إلى «أن الجسم لا يجوز أن يكون مخترعاً من لا شيء»، حتى وأبطل في كتاب «التاج» حدوث الأشياء في زمان، ليؤكد «أن العالم بما فيه، أرضه وشمسه وقمره وجميع نجومه، قديم لم يزل، لا صانع له ولا مدبر، ولا محدث له ولا خالق، وإن من ثبت للعالم خالقاً. . . فقد أحال وناقض»(*****).

إن من السهل تأويل نظرية «المعدوم» بمعنى القول بقدم المادة التي منها

(*) الماتريدي. كتاب التوحيد. بيروت، ١٩٧٠، ص ٤ ـ ٥.

(**) الشهرستاني. نهاية الاقدام، ص ١٨.

(***) أنظر: البغدادي. الفرق بين الفرق. القاهرة، ١٩٤٨، ص ١٢٣؛ وله أيضاً أصول الدين. اسطنبول، ١٩٢٨، ص ٧١.

(****) الشهرستاني. الملل والنحل، ج ١، ص ٣١.

(*****) ابن النديم. الفهرست. طهران، ١٩٧١، ص ٢٤٨؛ الخياط. الانتصار، ص ١٢٥.

يصنع الإله العالم. وقد سبق لابن رشد والشهرستاني ربط «المعدوم» عند المعتزلة بالهيولى عند أرسطو وأتباعه من المشائيين. ويميل معظم الباحثين المعاصرين إلى مثل هذا التأويل، ويرد بعضهم «المعدوم» إلى المادة عند أفلاطون. ومنهم من يرى في مذهب «المعدوم» مزيجاً من الرؤيتين الأرسطية والأفلاطونية للمادة. ولكن الشبه بين المعدوم والهيولى لا يتعدى، في حقيقة الأمر، كون وجود الاثنين وجوداً ميتافيزيقياً ـ، هو غير وجود الأشياء المادية المتحققة في المكان والزمان. فإن كون المعدومات لا متناهية العدد(*). يشير، بحد ذاته، إلى الاختلاف الجذري للمعدوم عن الهيولى، التي لا تعقل فيها أي تعدد أو كثرة.

والمعدومات عند المعتزلة نوعان: ممكن وممتنع. والثاني منهما مثل جبل من الياقوت أو بحر من الزئبق أو رجل برأسين، وغيرها من المركبات الخيالية. وهذه ليست «أشياء». فالأشياء تقال فقط عن المعدومات الممكنة، التي سنتحدث عنها أدناه.

والمعدومات الممكنة تتمايز بأنواعها، فيكون لكل نوع من الموجودات من الأشياء المتشخصة في المكان والزمان، نوع يقابله من المعدومات. ولكن ثمة فارقاً بينهما، يقوم في أن كل نوع من المعدومات غير متناه، في وجوده الميتافيزيقي، في «ثبوته»، أما ما يخرج منه إلى «الوجود»، أي الوجود الفيزيائي، المكاني ـ الزماني، فمتناهي العدد في كل لحظة. وتتمايز المعدومات لا من جهة الأنواع فحسب، وإنما تتمايز ـ وهذا هو الأهم لأجل فهم طبيعتها ـ بأفرادها أيضاً. وقد كان المعتزلة يسبغون على المعدومات كل كيفيات الموجودات. فهم يرون أن للمعدومات، في ثبوتها، صفات الأجناس، كالجوهرية والعرضية، والبياض والسواد، الخ، وغالى قوم منهم، كالخياط مثلاً، في إثبات المعدوم شيئاً، فأطلق عليه جميع صفات الأجناس والأصناف، ولم ينف عنه إلا صفة الوجود الفيزيائي. ومن هنا لقب الخياط وأتباعه بـ «المعدومية».

إن الصفات، التي يميل المعتزلة لعدم إسباغها على المعدوم، هي ما تلحق

(*) ابن حزم. الفصل، ج ٤، ص ٢٠٢؛ الجرجاني. شرح المواقف، ج ١، ص ٢٩٨.

الوجود في المكان والزمان. فحتى الخياط لا يجوّز كون المعدوم متحركاً، وإن كان يرى أن الجسم يكون جسماً حتى في حالة العدم. وأنكر غيره من المعتزلة تسمية المعدوم جسماً، فالجسم، عندهم، شيء مركب، له طول وعرض وعمق. ويدل هذا كله على الطبيعة الميتافيزيقية للمعدوم عند المعتزلة، الأمر الذي يدفع بعض الباحثين المعاصرين، وقبلهم مؤلفين من العصر الوسيط، إلى تشبيه المعدومات بالمُثُل الأفلاطونية. وبالفعل، فإن قول المعتزلة بأن «المعدومات ثابتة في الخارج»، أي لها وجودها الموضوعي (ولكن الميتافيزيقي، وليس الفيزيائي) خارج الذهن، يقرّبها من المُثُل الأفلاطونية في الفهم الشائع لها. بيد أن ثمة فارقاً هاماً بينهما: المُثُل هي أجناس الأشياء، أما المعدومات فهي أشياء مفردة. فإن المعدومات هي موجودات العالم، منظوراً إليها من الزاوية الميتافيزيقية، أي بصورة مجردة عن علائقها الزمانية ـ المكانية. ولعل الجلبي (ت: ١٤٨١/ ١٤٨٢) كان أقرب إلى الحقيقة في تأويله لمذهب المعدومات عند المعتزلة بقوله: «وكأنهم أرادوا بالعالم جملة المعدومات الثابتة»(*).

وهكذا فإن عالم المعدومات الميتافيزيقي نظير موازٍ للعالم المادي المحسوس. وهذا العالم سرمدي، لا أول له ولا آخر من ناحية الزمان. ولكن هذا العالم ليس عالم المُثُل ـ النماذج، الذي خلقه الإله أول الأمر، ثم خلق، وفقاً له، عالم الأشياء المادية، كما هو الحال في مذهب النماذجية الدينية theistic Exemplarism. فالمعدومات، عند المعتزلة، ماهيات غير مخلوقة («غير مجهولة»). ثم إن المعتزلة يرون أن الإله «لم يخلق الخلق على مثال سابق»(**). وفي لوحة العالم هذه لا يكون «خلق» الأشياء إلا انتقالاً بها من وجود إلا آخر، من وجود ميتافيزيقي، معقول، إلى وجود فيزيائي، محسوس.

ويرسم لنا مذهب الكمون، الذي طرحه النظام، لوحة مماثلة للخلق وعنده أن الإله قد خلق العالم «جملة»، «دفعة واحدة»: خلق الناس والبهائم والحيوان والجماد والنبات في وقت واحد، بحيث لم يتقدم خلق آدم ولا خلق الأمهات

(*) أنظر: الجرجاني. شرح المواقف، ج ١، ص ٣١٤.
(**) الأشعري. مقالات الإسلاميين، ص ١٥٦.

خلق أولادهن، إذ إنه أكمن بعض الأشياء في بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها تلك، دون خلقها واختراعها. وهذا اللون من «الخلق» هو بمثابة «الفعل» الميتافيزيقي، الذي يمكن تقريب معناه بتصور الأشياء جميعها، ما كان منها وما هو كائن وما سوف يكون، وقد أُخذت معاً، كنقطة واحدة، ميتافيزيقية (تلك هي حالة «الكمون»)، ثم نتصور انتشار هذه النقطة فيزيائياً، في المكان والزمان، في صورة الأشياء المادية المحسوسة (تلك هي حالة «ظهورها» من مكامنها). وعلى صعيد الزمان يتبدى الخلق، الذي يوصف بأنه «دفعة واحدة»، في صورة فعل مستمر، متجدد أبداً: «إن الله يخلق الدنيا وما فيها في كل حال، من غير أن يفنيها ويعيدها»(*).

وعلى نحو مماثل يتحدث العلاّف عن الخلق، فيقول بأنه عرض «لا في محلّ»، هو أمر التكوين «كُنْ». وهذا «الخلق»، هو الآخر، من طبيعة ميتافيزيقية. فقيامه «لا في محلّ» إنما يعني، كما يوضّح الغزالي، «أن نسبته إلى الكل على وتيرة واحدة»(**).

وهكذا فإن مذاهب الخلق الثلاثة ـ مذاهب المعدوم، والكمون واللامحلّ ـ تمثل إنشاءات من نمط واحد في الحقيقة. فهي تعبر، كلاً على طريقته الخاصة، عن فكرة كون الخلق «فعلاً» ميتافيزيقياً، يُلخّص سيرورة العالم الفيزيائية، المكانية ـ الزمانية.

وقد سعى المعتزلة، وهم يرسمون هذه اللوحات، إلى أبعاد العالم، وما يجري فيه من عمليات وحوادث، عن التدخل الرباني الإرادوي. فعالم المعدومات، عندهم، مستقل تمام الاستقلال عن الإله، فلا يمتد عليه سلطانه. وأجناس الأشياء وأنواعها، جوهريتها وعرضيتها، وغيرها من صفاتها الذاتية، إنما تكون لها لذواتها، منذ وجودها في حالة «العدم»، ولا تتعلق بفعل الفاعل وقدرة القادر، أما المعدومات نفسها فلا تحتاج إلى القادر إلا من جهة الوجود(***). «وقال أبو علي الجبائي و (ابنه) أبو هاشم ومن تابعهما من

(*) أنظر: الخياط. الانتصار، ص ٤٤.

(**) الغزالي. تهافت الفلاسفة. القاهرة، ١٩٨٠، ص ١٢٩.

(***) الشهرستاني. نهاية الاقدام، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

البصريين: المعدوم شيء وذات ونفس وجوهر وبياض وصفرة وحمرة، وأن الباري ـ سبحانه وتعالى ـ لا يقدر على جعل الذات ذاتاً ولا العرض عرضاً ولا الجوهر جوهراً، وإنما هو قادر على إخراج الذات من العدم إلى الوجود»(*). كذلك هو الحال في مذهب الكمون عند النظام، حيث يُردّ الفعل الإلهي إلى «تقدم الأشياء وتأخرها» في ظهورها من أماكنها، بدون «خلق أو اختراع» لها. «ومحال عنده في قدرة الله أن يزيد في الخلق شيئاً أو ينقص منه شيئاً»(**). وعلى نحو مماثل ذهب العلاف إلى أن لقدرة الله حداً، هي نقله المعدوم إلى الوجود، «ولو خرج إلى الفعل لم يقدر الله، بعد ذلك. . . على خلق ذرة فما فوقها، ولا إحياء بعوضة ميتة، ولا على تحريك ورقة فما فوقها، ولا على أن يفعل شيئاً أصلاً»(***).

على أن هذا الميل للحد من القدرة الإلهية لم يكن إلا جانباً من سعي المعتزلة للمطابقة بين النشاط الرباني وبين السيرورة الكونية، نحو التوحيد بين الإله والعالم.

٢ ـ باتجاه وحدة الوجود

عرف تاريخ الفكر نزعتين أساسيتين في فهم العلاقة بين الخالق والمخلوق، الإله والعالم، هما التيئية Theism (مذهب التأليه الديني) والبانتيئية Pantheism (مذهب وحدة الوجود)(****). والإله، في التيئية، مطلق Absolute، خلق العالم من عدم صرف في زمن محدد وخلال فترة معينة، وهو يعلو على العالم المخلوق، ويتدخل كما يشاء في سير العمليات الطبيعية والاجتماعية، فهو «الفعال لما يريد». والإرادة الإلهية هذه، تخرج عن إطار العقل، حتى ومنافية له أحياناً. وبهذا المعنى يوصف إله التيئية بأنه إله ـ شخص.

(*) ابن الجرزي، تلبيس إبليس، ص ٨٣

(**) أنظر: الخياط. الانتصار، ص ٤٤.

(***) ابن حزم، الفصل، ج ٤، ص ١٤٦.

(****) ينبغي الانتباه إلى الفرق بين «وحدة الوجود» كمقابل للفظ البانتيئية، وبين «وحدة الوجود» كمذهب قال به متصوفة الإسلام (سيجري الحديث عنه أدناه، في الباب الثالث)؛ والذي هو أحد ألوان البانتيئية.

وتتبلور التيئية عادة في إطار اللاهوت Theology، الذي يطرح رؤية للإله، عقلانية إلى هذه الدرجة أو تلك، فالمذاهب اللاهوتية تنسب إلى الإله مبدأً عقلانياً، هو «العقل» («العلم») ولكنها تنسب إليه، في الوقت ذاته، مبدأ غير عقلاني، هو «الإرادة». وغالباً ما تكون العلاقة بين هذين المبدئين مناظرة isomorphic للعلاقة بين العلم والإيمان في المذهب المعني. فبمقدار ما يغلب العلم على الإيمان، يهيمن المبدأ العاقل في الإله على المبدأ الإرادي، ويقترب اللاهوت من الفلسفة، وتخلي التيئية مكانها للبانتيئية. وفي البانتيئية يغدو «العقل» الإلهي رمزاً لقانونية الكون، لمنطقيته وانتظامه وأحكامه، أما الإله نفسه فيصير مرادفاً للعالم، المأخوذ في وحدته وكليته.

وتتميز الأشكال البدائية من الوعي الديني بالمحايثية Immanentism، بتقريب الآلهة من الكون. وينعكس هذا، مثلاً، في تأليه الظواهر والكائنات الطبيعية، وعبادة الأصنام، وما إلى ذلك. وحتى الصيغ المتطورة من الدين، وبينها الديانات التوحيدية، لم يكن لها ـ بحكم توجهها إلى مدارك عامة الناس بما هم عليه من طبيعانية Naturalism عفوية ـ أن تتخلص من شوائب تلك المحايثية، التي يمكن وصفها بالبانتيئية البدائية (أو العامّية). يمكن الوقوف على أصداء لها في العديد من أسفار العهد القديم. أما فكرة علوية Transcendency الإله فقد ظهرت في وقت متأخر نسبياً، وتحديداً ـ لدى شرّاح العهد القديم من العبرانيين الفلسطينيين، وفي مذهب فيلون الاسكندراني، وعلى نحو موازٍ ـ في الأفلاطونية المحدثة. وفي المسيحية لم يقدّر لفكرة العلوية أن تزيح نهائياً المحايثية البدائية للعهد القديم، والتي تدعمت بالنزعة البانتيئية المميزة عموماً للفكر اليوناني، فتعايشت العلوية والمحايثية في إطار عقيدة التثليث والقول بالمسيح ابناً للرب وبشراً في وقت واحد.

وتعايشت هاتان النزعتان المتضادتان في إطار الإسلام أيضاً. صحيح أن الإسلام قد أنكر العقائد المسيحية المذكورة، وقام بانعطاف حاد باتجاه التأكيد على علوية الإله، مما انعكس في الصيغة الشهيرة: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾ (الشورى: ١١). ولكن قرابة الإله للعالم ـ وفهم الجمهور لا يتسع لغير تلك القرابة! ـ لم تختف من القرآن. فهي تتبدى ليس فقط في الأيات العديدة التي

تصف الإله بأوصاف البشر (بما في ذلك نسبة «السمع» و «البصر» إليه)، بل وفي الآيات التي تحتمل التأويل بمعنى محايثة الإله للعالم: **﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾** (الحديد: ٣)؛ **﴿هو الله في السموات وفي الأرض﴾** (الأنعام: ٣)؛ **﴿أينما تولوا فثم وجه الله﴾** (البقرة: ١١٥)، **﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداعي إذا دعاني﴾** (البقرة: ١٨٦)؛ **﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾** (ق: ١٦)؛ **﴿ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون﴾** (الواقعة: ٨٥)، **﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو منهم أينما كانوا﴾** (المجادلة: ١٧)، وغيرها.

كما ورويت عن الرسول الكثير من الأحاديث، التي تُشعر بقرب الإله من العالم، وبوحدته معه. فمنها: «كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان»؛ «لو أنكم دليتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله»؛ وعن أبي موسى الأشعري أنه قال: «كنا مع رسول الله (صلعم) في غزة، فلما قفلنا، أشرفنا على المدينة، فكبر الناس تكبيرة ورفعوا بها أصواتهم، فقال رسول الله (صلعم): إن ربكم ليس بأصم ولا غائب، هو بينكم وبين رؤوس رحالكم»(*)، الخ.

وقد تبدت المحايثية العفوية، المميزة للوعي العامي، في صيغ متطرفة، منها تقديس الأولياء، الذي صار ظاهرة ملحوظة في الحياة الدينية الإسلامية وخاصة بعد القرن العاشر، كادت تطغى أحياناً على عبادة الإله. ومنها أيضاً اعتقادات «الغلاة» من الشيعة الإسماعيلية والفاطميين والدروز الذين ألّهوا أئمتهم، ومختلف المذاهب الصوفية غير النظرية حول «الفناء» في الله و «الاتحاد» به...

وفي مقابل هذا اللون من البانتيئية تأتي التيئية، التي تؤكد على الإله ـ المطلق، ذي الإرادة الحرة، المتسامي على الكون والمتعالي عليه. وفي الإسلام، وخاصة في مذاهب أهل السنة، كانت هذه العلوية تفهم، على الغالب، فهماً

(*) هذا في رواية الترمذي، وفي رواية ابن داؤد السجستاني جاء الحديث كما يلي: «كنت مع رسول الله صلعم في سفر، فلما دنونا من المدينة كبر الناس، ورفعوا أصواتهم، فقال رسول الله صلعم: يا أيها الناس، إنكم لا تدعون أصمّ ولا غائباً، إن الذي تدعونه بينكم وبين أعناق ركابكم».

مكانياً، بمعنى كون الإله في السماء، وليس في الأرض. ولكن حتى هنا كانت العلوية التيئية تختلط بالمحايثية العفوية، لتشغل أحياناً موقع الايديولوجية الرسمية في هذه أو تلك من مناطق العالم الإسلامي.

أما في البانتيئية الحقة، الفلسفية، حيث يرمز الإله إلى الوحدة الكونية، فلا يكون الإله محايثاً للعالم فحسب، بل ومتعالياً عليه أيضاً (وبعبارة أدق: لا محايث، ولا متعالٍ). فهنا يفهم التعالي فهماً مغايراً تماماً له في التيئية. إنه التعالي الذي يتميز به الكل عن أجزائه وصفاته؛ العالم المأخوذ في وحدته وكليته ـ عن العالم المتكثر، المنظور إليه كحشد من الأشياء الفردية والعرضية؛ العالم الميتافيزيقي، المعقول Intellegible ـ عن العالم الفيزيائي، المحسوس Sensible، المنتشر في المكان والزمان. وهذه العلوية المحايثية، ذات النمط البانتيئي، هي المميزة لمذاهب متكلمي الجهمية والمعتزلة في الإله وعلاقته بالعالم.

كان الجهمية، وبعدهم المعتزلة، من أنصار «اللاهوت السالب» (apophatic-or negative-theology)، إذ نزّهوا الله عن كل تشبيه، عن كل وصف له بأوصاف المحدثات: «أجمعت المعتزلة على أن الله واحد، ليس كمثله شيء... وليس بجسم ولا شبح ولا جُثّة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسّة ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن... ليس بذي ابعاضٍ وأجزاء، وجوارح وأعضاء، وليس بذي جهات ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزل ولا الحلول في الأماكن، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم، ولا يوصف بأنه متناه ولا يوصف بمساحة... ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه... لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام...»(*).

(*) الأشعري. مقالات الإسلاميين، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

إن التنزيه، أي إنكار أي شبه بين الإله والمخلوقات، هو أحد الجوانب الأساسية لـ «التوحيد» المعتزلي. ولكن التمعن في حقيقة مثل هذه الأقوال التنزيهية يبينّ أن العلوية، التي يدور الحديث عنها هنا، هي الوجه الآخر للمحايثية، أو قل هي المحايثية نفسها. وقد تنبّه ابن تيمية إلى ذلك، فذكر أن قول المعتزلة عن الإله بأنه، مثلاً، منزّه عن الحدود والأحياز والجهات «إنما يقصدون به أنه ليس مبايناً للخلق ولا منفصلاً عنه، فهو ليس في السماء، ولا على العرش، وإنما هو في كل مكان»؛ وقولهم «لا تحلّه الحوادث» يعني أنه ليس له فعل اختياري، يتعلق بمشيئته وقدرته، «بل عين المخلوقات هي الفعل، ليس هناك فعل ومفعول وخلق ومخلوق، بل المخلوق عين الخلق والمفعول عين الفعل»(*). . . وعليه فإن التنزيه، الذي قال به الجهمية والمعتزلة، والذي يعرّي الإله من كافة تعينات المخلوقات المحدودة، ويعلو به عليها، إنما ينطوي، عملياً، على المطابقة بين الإله وبين الكل الكوني. . فالإله، الذي صار منظور اللاهوت السالب أشبه بالعدم، باللاشيء، هو، في حقيقة الأمر، كل الأشياء. ولذا قيل «متكلمة الجهمية لا يعبدون شيئاً، ومتصوفة الجهمية يعبدون كل شيء»(**). ففي هذه الرؤية البانتيئية المنحى يلتقي التعطيل والحلول، التنزيه والتشبيه، العلو والمحايثة.

ثم إن التوجه البانتيئي في حل مسألة العلاقة بين الإله والعالم ينعكس في قول المعتزلة بتطابق الصفات الإلهية فيما بينها، وبتطابقها مع الذات الإلهية. وكان متكلمو الاعتزال، في قولهم بتطابق الصفات بعضها مع الآخر، يميلون لردها جميعاً إلى صفة واحدة، هي «العلم». وإن تطابق الصفات كلها، بما فيها الإرادة والقدرة، مع صفة العالم إنما يعني، في الحقيقة، إخضاع الجانب الإرادي ـ اللاعقلاني في الألوهة للجانب العقلي ـ المنطقي. فالمعتزلي علي الأسواري يرى أنه إذا علم الله أنه يكون شيئاً لم يجز في قدرته أن لا يفعله، وإذا علم أن فلاناً سيموت في الثمانين من عمره فإنه ليس في قدرته أن يميته قبل ذلك، ولا على أن يبقيه حياً ولو للحظة واحدة بعد ذلك(***). ولا يبقى

(*) ابن تيمية. موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول. القاهرة، ١٣٢٨هـ، ص ٦ ـ ١٠.
(**) ابن تيمية. مجموعة الرسائل والمسائل، بيروت، ١٩٨٣، ج ١، ص ٨٣ ـ ٨٤.
(***) أنظر: الخياط. الانتصار، ص ٢٣، ابن حزم. الفصل، ج ٤، ص ١٥٠.

للإله، والحال هكذا، إلا صفة واحدة، هي العلم، المطابق للذات الإلهية. فعلم الله، عند العلاّف، هو الله. ثم إن قول المعتزلة بأن إرادة الله هي العالم(*)، من جهة، وقولهم بتطابق الصفات فيما بينها ومع الذات الإلهية، يفيدان، ضمناً، تطابق الإله والعالم.

وهذا الميل للتوحيد بين الإله والعالم ينعكس أيضاً في قول بعض المعتزلة بما للأجسام من «طبع» (أو «خلقة»، «خاصية»)، ليس بوسع الإله تغييره أو فعل ما يتناقض معه. فعند معمر بن عباد السلمي «إن الله لم يخلق شيئاً غير الأجسام، فأما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام، أما طبعاً، كالنار التي تحدث الاحتراق... وأما اختياراً، كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق»، فإذا لم يكن من «طبع» الجسم، مثلاً، أن يتلون بلون معين «جاز أن يلوّنه الله فلا يتلوّن»(**). ويذهب النظام إلى أنه «محال أن يعمل الجوهر ما ليس في طباعه عمله، وأن يستفعله خالقه ما ليس في جوهر فعله»(***).

وانطلاقاً من اعتبارات الكمال يؤكد المعتزلة على تطابق الفعل الإلهي مع السيرورة الكونية. فلو جاز أن يخلق الإله عالماً آخر، لجاء هذا العالم حسب اعتقادهم، مطابقاً لعالمنا. فالإله أمهر الصناع، فيصنع ما يصنعه على أحسن وجه وأكمله.

وبالتعارض مع الرؤية التيئية للخالق، المطلق الحرية في أفعاله، طرح المعتزلة مفهوم «العدل»، ثاني «الأصول الخمسة». فليس ثمة فعل إلهي إلا ويجب أن يتوافق مع مقتضيات العدل. فالعدل واجب على الله، وهو «لا يخل بما هو واجب عليه»(****). وبالغ شيوخ الاعتزال في هذا الاتجاه، حتى اتهمهم خصومهم، وبينهم الأسفراييني، صاحب «التبصير في الدين»، بأنهم رتبوا على الله شريعة في الواجب والمحظور أعظم مما رتبه على عبيده. ومن ذلك أيضاً ما

(*) أنظر: الماتريدي. التوحيد، ص ٨٦.
(**) الشهرستاني. الملل والنحل، ج ١، ص ٤٦.
(***) الخياط. الانتصار، ص ٤١.
(****) عبد الجبار. شرح الأصول الخمسة، ص ١٣٢.

وجبه متكلمو المعتزلة على الله من فعل ما هو «الأصلح» لعباده، لا التصرف فيهم على هواه.

وهذه التوجهات المعارضة للتيئية، والناحية منحى البانتيئية، لم تختف في مذاهب الأشاعرة، وإن كان هؤلاء أشد حذراً وأكثر ميلاً للأخذ بـ «التقية». فيرد الشهرستاني على أنصار التأليه الديني، القائلين بعلو الإله بمعنى مباينته للعالم في المكان والزمان، ليؤكد أنه مثلما لا يمكن فرض خلاء بين وجود الباري تعالى وبين العالم لا يمكن أيضاً فرض زمان وتقدير زمان بين وجود الباري تعالى وبين العالم. فالإله ليس داخل العالم، ولكنه ليس خارجه أيضاً(*). ثم إن الآيات الدالة على قربه من العالم أكثر من الآيات الدالة على فوقيته وبعده. فهو «الأول والآخر»، إذ ليس وجود سبحانه وجوداً زمانياً، و «الظاهر والباطن»، إذ ليس وجوده وجوداً مكانياً.

ومما يدل على قول الأشاعرة بقرب الإله من العالم ومحايثته له ما يذكره ابن رشد من أن الذات الإلهية، عندهم، «موجودة مع كل شيء، وفي كل شيء، أعني متصلة به اتصال وجود»(**). ويعبر الأصفهاني عن هذه النزعة البانتيئية على نحو أكثر جلاء ووضوحاً. فعنده أن علم الله هو وجود أعيان الموجودات، والعلم الإلهي والذات الإلهية، من جهة أخرى، ليسا متغايرين بالذات، بل التغاير بينهما باعتبار النظر(***). وبذلك يتطابق الإله في ذاته مع العالم في وجوده.

وبالاتفاق مع الرؤية البانتيئية للعلاقة بين الإله والعالم عمل الأشاعرة، وعلى غرار المعتزلة، لتغليب الجانب المنطقي في الألوهية على جانبها العقلاني، لتنصيب «العلم» رئيساً على «الإرادة». فالإرادة الإلهية، كما يؤكد متكلمو الأشاعرة، ليست شيئاً مطلقاً، لا يحده قيد أو شرط. فهي تخضع لاعتبارات العقل ومقتضياته. صحيح أن الإله، كما وصف نفسه في القرآن، **﴿فعّال لما يريد﴾** (هود: ١٠٧، البروج: ١٦)، ولكن إرادته هذه، في رأي الأشعري،

(*) الشهرستاني. نهاية الاقدام، ص ١٦ ـ ١٧، ١١١ ـ ١١٢.

(**) ابن رشد. تهافت التهافت، ج ١، ص ٣٦٢.

(***) الأصفهاني. شرح مطالع الأنظار، ص ١٧٩.

تقتصر على ما «يجوز أن يراد»، وهي، كما يقول الشهرستاني، «لا تخصص بالوجود إلا حقيقة ما علم وجوده»(*). وفي هذه النقطة المحورية يتفق مذهب متكلمي الأشاعرة وفلاسفة المشائية: «فما سميتموه [أي الفلاسفة] تعقلاً نحن نقول هو علم أزلي، وما سميتموه عناية نحن نقول هو إرادة أزلية، فكما أن العناية عندكم ترتبت على العلم، فعندنا الإرادة إنما تتعلق باطراد على وفق العلم، فلا فرق بين الطريقين»(**).

وإذا كان المعتزلة قد قيدوا الجانب الإرادي في الإله بردهم الإرادة والقدرة إلى العلم، فإن الأشاعرة قد فعلوا الشيء نفسه بقولهم بـ «أزلية» العلم والإرادة الإلهيين. فعلى غرار رؤية الأسواري من المعتزلة للعلم الإلهي ذهب الأشعري والباقلاني إلى أنه إذا كان الإله يعلم، مثلاً، أن فلاناً سيموت في أجل معين، فإنه ليس في قدرته أن يعجل من ذلك أو يؤجله، هذا ناهيك عن أن الإله مقيد، في أفعاله، بإرادته الأزلية نفسها. فلا يجوز، مثلاً، أن يريد من الكافر بخلاف ما أراده منه في الأزل، فالأشياء والحوادث كلها «مبرمجة» مسبقاً في الإرادة الأزلية، التي لا تتغير ولا تتبدل. فيذكر ابن أبي الحديد «أن مذهب الأشعري وأصحابه أن إرادته القديمة تعلقت بإيجاد العالم في الحال الذي وجد فيه لذاتها، ولا لغرض ولا لداع، وما كان يجوز ألا يوجد العالم حيث وُجد، لأن الإرادة القديمة لا يجوز أن تنقلب وتتغير حقيقتها. وكذلك القول عندهم في أجزاء العالم المحدّدة من الحركات والسكنات والأجسام وسائر الأعراض»(***).

وفي ضوء هذا يتبدى أن «الإرادة القديمة» هي أشبه بالنقطة الميتافيزيقية، التي تنتشر فيزيائياً، فتتحقق الأشياء في المكان والزمان. فالإرادة، عند الأشعري وأتباعه، هي التي يحصل بها التخصيص بوقت دون وقت، وبقدر دون قدر، وشكل دون شكل، الخ. ثم إن ثبات الإرادة المطلق يفترض الطابع الضروري لظواهر العالم وأحداثه. فالشيء أو الحدث الفردي، إذا أخذ بحد ذاته، يكون عرضياً، جائزاً، وليس واجباً. ولكن إذا نظر إليه في ارتباطه بالإرادة القديمة، بالعلم القديم، كف عن كونه «ممكن الوجود»، وصار «واجب الوجود». وفي

(*) الأشعري. اللمع، ص ٣٤؛ الشهرستاني. نهاية الاقدام، ص ٤١.
(**) الشهرستاني. نهاية الاقدام، ص ٤٣.
(***)شرح نهج البلاغة. القاهرة، ١٩٥٩، ج ٥، ص ١٦٣.

ذلك يقول الشهرستاني: «إن الممكن إذا وُجد في وقت معين وعلى شكل مخصوص يجب وجوده على ذلك الوجه، لأن الموجد إذا علم حصوله في ذلك الوقت على ذلك الشكل، وأراد ذلك، فهو واجب الوقوع»(*).

إن العالم عند المتكلمين، معتزلة وأشاعرة، محكم البناء، متقن الصنعة، مما يدل على حكمة الخالق، على كونه «عالماً». ومما يؤيد اتقان صنع العالم وحسن ترتيبه، في رأيهم، قوله تعالى: **﴿ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت، فأرجع البصر هل ترى من فطور، ثم أرجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً، وهو حسير﴾** (الملك: ٣ ـ ٤)؛ **﴿الذي أحسن كل شيء خلقه﴾** (السجدة: ٧)؛ **﴿الذي أتقن كل شيء﴾** (النمل: ٨٨)؛ **﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين﴾** (الأنبياء: ١٦)، وغيرها. وفي الحقيقة، فإن قانونية العالم وانتظام ظواهر الكون وترتيبها هي، عند المتكلمين، من الأمور البديهية التي لا تحتاج إلى اثبات. ولكن علماء الكلام اختلفوا فيما بينهم في النظر إلى الحتمية الكونية Determinism، في فهم طابع الروابط السببية في الظواهر الطبيعية والاجتماعية. . .

فقد كان الجهمية من أنصار الحتمية الصارمة والجبرية Fatalism الخالصة ذات المنحى البانتيئي. فالإله، عندهم، خالق كل ما في الكون من أشياء، جميع ما في الطبيعة والمجتمع من ظواهر وأحداث وأفعال. فهذه كلها مقدّرة مسبقاً في العلم الإلهي، بحيث لا مجال لأفعال بديلة، للاختيار، حتى عند الإله، فكيف بالبشر. فيحكي الشهرستاني قولهم «إن الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور على أفعاله؛ لا قدر له، ولا إرادة، ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حساب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيمت السماء وأمطرت، واهتزت الأرض وأنبتت، إلى غير ذلك؛ والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال كلها جبر»(**).

إن مسألة «خلق» الأفعال البشرية كانت، ومنذ أول ظهورها، ذات أبعاد

(*) الشهرستاني. نهاية الاقدام، ص ٢١.

(**) الشهرستاني. الملل والنحل، ج ١، ص ٨٧.

اجتماعية ـ سياسية، ولذا فإنها كانت تتجاوز إطار المناظرات اللاهوتية ـ الأخلاقية حول مسؤولية الإنسان عن أفعاله. فكان الأمويون، مثلاً، يبررون بالجبرية، بالقضاء المحتوم، تعسفهم وجَورهم. ولعلّ هذا هو السبب في أن المعتزلة، الذين كانوا من المعارضين للأمويين، قد افترقوا عن الجهمية في مسألة «خالق» الأفعال البشرية. فراحوا يبعدون الإله، قدر الإمكان، عن الميدان الاجتماعي. فذهبوا إلى أن الإنسان خالق أفعاله، خيرها وشرها. ورأى البعض منهم أن قدرة الإنسان على «خلق» هذه الأشياء أو تلك إنما هي نوع من التفويض الإلهي. فمن الجائز، عند العلاّف، «أن يُقدِر الله عباده على الحركات والسكون والأصوات والآلام وسائر ما يعرفون كيفيته»(*).

وأخذ الأشعري وأتباعه بمذهب «الكسب». فكانوا، على غرار الجهمية، ينسبون «خلق» الأفعال كافة، بما فيها البشرية، إلى الله وحده. أما الإنسان فوصفوه بأنه مجرد «كاسب» («مكتسب») لأفعاله. وهو يتحمل المسؤولية عنها، لأنه ذو إرادة واختيار. ولكن إذا كان الأشعري يعتقد أنه لا تأثير للإنسان («للقدرة الحادثة») في خلق («أحداث»؛ «إيجاد». . .) الأفعال، بأي وجه من الوجوه، فإن تلاميذه الأقربين، وبينهم الباقلاني والجويني، قد افترقوا عنه، ميممين وجههم شطر مذهب المعتزلة. فالباقلاني يميز بين «الفعل في ذاته» (الحركة، مثلاً) وبين صفاته ووجوهه واعتباراته (ككون الحركة قياماً أو قعوداً). فالإله، عنده، خالق الأفعال بما هي أفعال، أما الإنسان فهو الذي يعطيها صفاتها ووجوهها المعينة. ومضى الجويني إلى أبعد من ذلك، فنسب إلى الإنسان التأثير حتى في «الإيجاد»، في الفعل ذاته. «فالفعل يستند وجوده إلى القدرة (البشرية)، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر، تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة، وكذلك يستند سبب إلى آخر، حتى ينتهي إلى سبب الأسباب. . . الخالق للأسباب ومسبباتها، المستغني على الإطلاق»(**).

وكانت مسألة «العلل الثواني»(***) وتأثيرها موضع خلاف بين المتكلمين. فكان بين المعتزلة مفكرون، كالنظام والجاحظ ومعمر وغيرهم من القائلين

(*) الأشعري. مقالات الإسلاميين، ص ٥٦٦.
(**) الشهرستاني. الملل والنحل، ج ١، ص ٩٩؛ وله أيضاً. نهاية الاقدام، ص ٧٢ ـ ٧٩.
(***) أي باقل العلل، بعد الإله ـ «العلة الأولى».

بـ «طبائع» الأجسام، اعتقدوا بالعلل الثواني، ونسبوا إليها قوة الإيجاد، بمعنى أن العلة (السبب) تُوجد معلولها (المسَبَّب). وقال بـ «توليد» الأفعال بعضها لبعض بشر بن المعتمر وأتباعه من المعتزلة. وأخذ بهذا الرأي بعض الأشاعرة، كالجويني. ولكن كان بين المعتزلة أيضاً من أنكر العلّية (السببية) «الإيجادية»، فلم يعترف إلا بالارتباط «الوظيفي» بين الأسباب ومسبباتها. وإلى هذا مال أغلبية الأشاعرة. وكان هذا الفريق من المتكلمين ينكرون «الطبائع»، أو يعتبرونها من صنع الإله. لقد نفوا العلية الإيجادية، ليؤكدوا أن ما في العالم من قانونية وترتيب وانتظام هو «عادة»، أجراها الله. ولكن هذه «العادة» لا تقصر عن القانون الطبيعي في شيء من الثبات والموضوعية. فحتى ابن ميمون، خصم المتكلمين المنكرين للسببية من أصحاب «العادة»، يحكي رأيهم بأن الموجود «له صور معلومة، ومقادير محصورة، وحالات لازمة، لا تتغير ولا تتبدل»، «فأجرى الله تعالى أن لا يحدث هذا اللون الأسود، مثلاً، إلا عند مقارنة الثواب للنيلج»(*).

صحيح أن بعض المتكلمين، والأشاعرة منهم خاصة، قد جوزوا أن تكون للأشياء صور ومقادير وأفعال أخرى، غير المعتادة منها. فكل شيء من الأشياء، وكذلك أي من صفاته، ليس ضرورياً بحد ذاته، وإنما هو عَرَضي، ممكن، فحسب. ولذا فقد كان بوسع الإله، من حيث المبدأ، أن يخلق الأشياء على هيئات وأفعال أخرى، بأن يجعل الاحتراق فعل الماء والابتراد فعل النار (ولكن مع تغيير التسميات عندئذ، بالطبع!). غير أن هذه التجويزات والتقديرات هي من ضروب التخيلات الذهنية، التي ليس لها أن تتحقق في حيز الواقع. فهي أشبه بتقدير أن الإنسان يمكن له أن يأخذ السكين ويقطع شرايين عنقه نفسه مع أننا نعرف أنه لن يفعل ذلك، لأن له عقلاً. ومثلها أيضاً أن عادة السلطان أن لا يخترق أسواق المدينة إلا وهو راكب، ولا رؤي قط إلا كذلك، ولكنه لا يمتنع في العقل تجويز أن يمشي راجلاً في المدينة.

وعليه، فقد كان بوسع الإله أن يغير الترتيب المعتاد للأشياء. ولكن قدرة الله تابعة للعلم، و «خلاف المعلوم: مقدور الجنس، محال الوقوع»، كما يقول

(*) ابن ميمون. دلالة الحائرين. أنقرة، ١٩٧٤، ص ٢٤١، ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

الأشعري[*]، هذا أولاً. ثانياً، في «الإرادة القديمة» الإلهية قدرت الأمور كلها مسبقاً، فليس للإله أن يغير أو يبدل شيئاً من ظواهر الكون وعملياته. وأما بالنسبة لنا، ثالثاً، فإن ضمانة عدم إخلال الإله بالترتيب المعتاد في الكون هي أنه خلق لنا علماً بأنه لن يفعل ذلك، ثم إن استمرار العادة، مرة بعد أخرى، بما يجري في العالم من أمور «يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه»[**].

وهكذا فإن مبدأ «التجويز» في مذاهب المتكلمين بعيد كل البعد عن تلك اللاحتمية Indeterminism الخرقاء («تدويخ كل ما هو موجود»، على حد تعبير هيغل!) التي تنسب أحياناً، على أساس هذا المبدأ، ليس فقط إلى الأشاعرة، بل وإلى متكلمي الإسلام عامة. ففي علم الكلام، والأشعري منه ضمناً، يستند النظام الكوني إلى أساس متين راسخ، إلى العلم الإلهي، الذي يتطابق وإياه. ومعقولية الكون هذه تمثل، بدورها، ضمانة إمكانية معرفة الناس له، واستجلاء قوانينه، وتوظيفها لمنافعهم.

(*) الشهرستاني. الملل والنحل، ج ١، ص ٩٦.
(**) الغزالي. تهافت الفلاسفة، ص ٢٤٥.

الفصل الرابع

المذهب الذري

تشغل مشكلة التناهي Finitism، أي وجود حد تنتهي عنده قسمة الأجسام، مكان الصدارة بين القضايا المعروفة بـ «دقائق الكلام». وقد احتدم الخلاف حولها سواء في أوساط المتكلمين أنفسهم، أو بين أنصار المذهب الذري منهم وبين مفكري المدارس الأخرى (وخاصة المشائية الشرقية). وكانت هذه المشادات بمثابة بعث واستمرار للمناظرات التي كانت دائرة في الفكر اليوناني.

وفي الأوساط الكلامية صارت النقاشات حول الفرضية الذريّة ظاهرة ملحوظة منذ مطلع القرن التاسع الميلادي. فقد قال هشام بن الحكم، من متكلمي الشيعة، وبعده ابراهيم بن سيّار النظام، من مفكري المعتزلة، بانقسام الأجسام إلى ما لا نهاية. وأنكر ذلك العلاّف وكثير غيره من المعتزلة، فذهبوا إلى أن قسمة الأجسام تنتهي عند حد، هو الذرة، أو «الجزء الذي لا يتجزأ». ووقف بعض المعتزلة، وبينهما أبو الحسين البصري (ت: ١٠٤٤ ـ ١٠٤٥)، زعيم معتزلة بغداد في أيامه موقفاً حيادياً في النزاع القائم حول وجود «الجزء» وانتفائه.

وعلى نحو مماثل تنوعت آراء الأشاعرة. فقد أخذ الأشعري والباقلاني بالمذهب الذري. وآثر الجويني وفخر الدين الرازي التوقف في المسألة، فلم ينضما إلى مؤيديه أو معارضيه. وتغلب هذه النزعة لدى متأخري المتكلمين عموماً. فيروي ابن ميمون أن أكثرهم يرون «أن روم متقدميهم إثبات الجزء لا حاجة له»(*).

(*) ابن ميمون. دلالة الحائرين، ص ٢١٧.

ولم يأخذ بالمذهب الذري أغلب الماتريدية ومتكلمي الكرامية. ويبدو أنه بتأثير الماتريدية ذهب حنيفة ما وراء النهر إلى أن المذهب الذري «قول باطل، اخترعه قدماء المعتزلة وانتحله الأشعرية»(*). ووقف ضد الذرّيّة الكلامية من اللاهوتيين السلفيين، بينهم ابن كلاب (ت: ٨٥٤) وابن حزم وابن تيمية.

١ ـ موقع المذهب في علم الكلام

إن إنكار المتكلمين لانقسام الأجسام إلى غير نهاية، أي قولهم بالجزء الذي لا يتجزأ، يعود، قبل كل شيء، إلى الصعوبات المعرفية التي تنبع من التسليم باللانهاية، ولا سيما اللانهاية بالفعل. فقد كانت اللانهاية، عند مفكري العصر القديم ومن ثم الوسيط، أشبه بالليلة الليلاء، التي فيها يرتفع تمايز الأشياء في ألوانها. فلا تطبق على اللانهاية مقولات الكم والمساواة أو عدمها، فاللانهايات «متساوية» كلها فيما بينها. ثم أنهم كانوا يعتقدون أن حاصل جمع عدد غير متناه من المقادير «الصغيرة جداً» («المتناهية في الصغر»، بلغة الرياضيات المعاصرة) أو من المقادير التي تتناقص وفقاً لوتيرة ثابتة (بنسبة ٢ : ١، مثلاً)، هو، دوماً وأبداً، مقدار غير متناه في الكبر. وكانوا، أخيراً، يرون تعذر قطع اللانهاية واجتيازها.

وكان المتكلمون وغيرهم من المفكرين العرب ـ المسلمين على معرفة بالصعوبات التي تنهض سواء عند القول بانقسام الأجسام إلى غير نهاية، أو عند إنكار ذلك. فقد كانوا على اطلاع، مثلاً، على المحاكمات الأرسطية الشهيرة حول القسمة، المبسوطة في كتاب «الكون والفساد». وفي هذا الكتاب يبين أرسطو أن القسمة إلى غير نهاية تحول الأجسام، ومعها الكون كله، إلى لون من الهباء، وإلى سراب بالتالي. ومن هنا يلزم أن قسمة الأجسام يجب أن تتوقف عند حد ما. ولكن الأجزاء، التي نحصل عليها بهذه الطريقة، لا يمكن أن تكون أجساماً، «فمن غير الصحيح أنه توجد أجسام ومقادير لا تقبل الانقسام». بيد أنها، من جهة أخرى، لا يمكن أن تكون نقاطاً لا امتداد لها، «فمن غير

(*) شهاب الدين المرجاني. الحكمة البالغة. قازان، ١٨٨٨، ص ٢٠.

المعقول أن يتركب مقدار من أشياء ليست بمقادير»(*). وكان على المتكلمين، النافين للقسمة اللامتناهية، أن يراعوا مثل هذه الصعوبات وكذلك الانتقادات التي وجهت إلى المذهب الذري اليوناني، بمدرستيه الرئيسيتين: الفيثاغورية ـ الأفلاطونية والديمقراطية ـ الأبيقورية. ولكن شغلهم الشاغل لم يكن تشييد صرح العالم على أساس من المذهب الذري، لم يكن تفسير صفات الأجسام بخواص الذرات المؤلفة لها، وإنما كان القول بوجود حد للقسمة أو بانتفائه.

وكانت الخلافات حول «الأجزاء التي لا تتجزأ» لا تتعدى، في حقيقة الأمر، إطار الفلسفة الطبيعية، أو الفيزياء. وأن غياب الإجماع هنا، سواء على نطاق علم الكلام عامة، أو بين رجالات المدرسة الواحدة فيه، ليبين، بحد ذاته، أنه ليس ثمة ارتباط داخلي عضوي، ضروري، بين المشكلة الذرية وبين الآراء اللاهوتية، المميزة للمدرسة المعنية، ناهيك عن علم الكلام ككل. وعلى العموم لم يكن ثمة ارتباط كهذا حتى في مذاهب المتكلمين المنفردين.

وفي ضوء هذا وغيره من الاعتبارات تصعب الموافقة على ما يصادف في الدراسات الإسلامية من تعليلات لأخذ المتكلمين بالذهب الذري. ومن تلك التعليلات أن علماء الكلام قد قالوا بالجزء لتأسيس مذهبهم في الخلق الإلهي المستمر للكون. فعلى العكس، فإن مفكري الاتجاه المعارض للذرية (النظام وأتباعه) هم الذين طوروا هذا المذهب بأشد صوره اتساقاً. ولم يكن هدف المتكلمين من الأخذ بالمذهب الذري تجزئة المادة إلى دقائق صغيرة منفردة ومنعزلة، لترتفع في مواجهتها مملكة الرب الكبيرة والمتصلة. فالذرية الكلامية لا تفترض انفصالية discreteness الأجسام، لا توجب وجود خلاء بين الذرات. ولم تكن الغاية من الذرية إنكار وجود السببية، وفتح الآفاق واسعة للإرادوية Voluntarism الإلهية. فإن معمراً بن عباد السلمي، وهو أحد أكبر عتاة الحتمية السببية Determinism في الطبيعة، كان من أوائل القائلين بالجزء. ولم يكن الدافع وراء الأخذ بالذرية دعم التصور عن الإله الكلي الجبروت. فعلى العكس تماماً، فإن وجود حد لانقسام الأجسام، يتعذر بعده تقسيمها، هو الذي من شأنه التشكيك في القدرة الإلهية. وإلى هذا الأمر الأخير بالذات لفت الانتباه خصوم

(*) أرسطو. الكون والفساد، ١، ٢، ٣١٦أ١٣ وبعدها.

الذرية الكلامية من السلفيين، وبينهم ابن حزم(*).

وبالفعل، ففي مذهب رائد الذرية المعتزلية ـ أبي الهذيل العلاف ـ ينبع القول بوجود حد لانقسام الجسم من القول بتناهي العلم والقدرة الإلهيين: أن لما يقدر الله عليه ويعلمه غاية ينتهي إليها، لا تتجاوزها قدرته ولا يتعداها علمه. حتى ويورد العلاّف آيات من القرآن تأييداً لرأيه هذا ـ **﴿إن الله على كل شيء قدير﴾** (النحل: ٧٧)، **﴿وهو بكل شيء عليم﴾** (٢: ٢٩)، **﴿إنه بكل شيء محيط﴾** (فصلت: ٥٤)، **﴿وأحصى كل شيء عدداً﴾** (الجن: ٢٨). ويضيف: «والإحصاء والإحاطة لا تكون إلا لمتناه ذي غاية»(**).

وعليه، فقد كانت الصعوبات، المتعلقة باللانهاية وبتصورها موجودة بالفعل، سواء وراء حدّ العلاّف من القدرة والعلم الإلهيين، أو وراء إيقافه لعملية تقسيم الأجسام عند نقطة معينة. ولكن في سياق الرد على المعارضين، الذين رأوا في التسليم بالأجزاء التي لا تتجزأ تعدياً على الجبروت الإلهي وانتقاصاً منه، كان العلاّف وغيره من أنصار الذرية يلجأون إلى القول بأن إنكار قدرة الإله على إيقاف قسمة الأجسام عند حد معين، لا تنقسم بعده، هو الذي يشكل انتقاصاً من هذه القدرة!

إن عدم إيلاء الاهتمام الكافي لمثل هذا السياق هو السمة المميزة للتصورات التي ترجع ظهور المشكلة الذرية في علم الكلام إلى اعتبارات دينية ـ لاهوتية. وبين المعضلات، التي يصطدم بها أصحاب هذه التصورات، تأتي «المفارقة» التالية: كيف أمكن لعلماء الكلام أن يستعيروا المبادىء الأنطولوجية (الوجودية) لإحدى أشد مدارس الفكر اليوناني إيغالاً في المادية والإلحاد، مدرسة ديمقريطس وأبيقور، وأن يبنوا على أساسها مذهبهم الديني التيئي theistic (من منظور أولئك الدارسين) الصرف؟! وفي معرض الإجابة على هذا السؤال راح هؤلاء يطرحون مختلف التخمينات، التي تذهب إلى أن المتكلمين لم يكونوا يعرفون حقيقة المذاهب الذرية اليونانية، وأن الذرية الديمقريطية ـ الأبيقورية قد وصلتهم في صورة مشوهة، في رداء الخيمياء (الكيمياء السحرية)، وأن الذرية

(*) أنظر: ابن حزم. كتاب الفصل، ج ٥، ص ٩٥.
(**) الخياط. الانتصار، ص ١٦ ـ ١٧.

كانت قد صارت، إلى ذلك الحين، تقرن باللاحتمية Indeterminism وإنكار السببية، الخ. أما في الحقيقة، فقد كانت بحوزة مفكري الإسلام معلومات واسعة وغنية ودقيقة عن الذرية اليونانية (ولا سيما من خلال «في الآراء الطبيعية التي ترضي بها الفلاسفة» المنسوب إلى أرسطو، و «الفيزياء» و «الميتافيزيقا» لأرسطو، والتي نقلت إلى العربية منذ النصف الأول من القرن التاسع الميلادي)، وعن الوجهة الإلحادية لفلسفة ديمقريطس وأبيقور (إنكار الصانع والحياة الأخروية...)(*).

٢ ـ صفات الذرة

لقد ميز أنصار المذهب الذري من المتكلمين بين القسمة الفيزيائية والرياضية، فأوقفوا عملية الانقسام عند «أقل الأجسام»، التي تناظر «الذرات atoms»، باعتبارها «الأجسام الأُوَل»، عند ديمقريطس وأبيقور، وتشبه، بالأحرى، «أصغر الخطوط»، في التقاليد الفيثاغورية ـ الأفلاطونية. فقالوا: «تتجزأ الأجزاء حتى تنتهي إلى جزءين، فإذا هئت لقطعهما أفناهما القطع، وإن توهمت واحداً منهما لم تجده في وهمك، ومتى فرقت بينهما في الوهم وغير ذلك لم تجد إلا فناءهما»(**). وقد استخدم أوائل المتكلمين للدلالة على الذرة مصطلحين أساسيين: «الجزء الذي لا يتجزأ» و «الجوهر الفرد الذي لا ينقسم». وكانوا أحياناً يختصرونهما إلى «الجزء» و «الجوهر الفرد» وحتى «الجوهر». وفيما بعد ترسخ المصطلحان في صيغتهما المختصرة هذه.

والذرة، عند المتكلمين، ليس لها وجود منفرد مستقل. فالجزء «لا يقوم بنفسه»، و «لا ينفرد»، وإنما يوجد مع باقي الأجزاء التي يتركب منها الجسم المعني(***). صحيح أن بعض القائلين بالجزء يجوزون وجوده منفرداً. ولكن الحديث هنا يدور عن الجواز الذهني الافتراضي، وليس الحقيقي الفعلي. ومنذ هذه الزاوية تكون «الأجزاء» عند المتكلمين لا تشبه «ذرات atoms» ديمقريطس، وإنما «صغائر ameres» أبيقور (وهي التي يمكن تمييزها ذهنياً في الذرات

(*) أنظر، مثلاً: الشهرستاني. الملل والنحل، ج ٢، ص ١٥٨، ١٦٢.
(**) الأشعري. مقالات الإسلاميين، ص ٣١٧.
(***) المصدر السابق، ص ٣١٦ ـ ٣١٧.

atoms، ولكنها لا تنفصل عنها)، والنقاط ـ الأحادات monads عند الفيثاغوريين والأفلاطونيين.

ويحكي بعض الإخباريين أن «الأجزاء»، التي يقول بها المتكلمون، «لا كَمّ لها بوجه»، «ولا جسم»، فلا «طول ولا عرض ولا عمق». ولكن هذه الأجزاء، وخلافاً لما يظنه بعض الدارسين، ليست هي نقاط هندسية لا امتداد لها، ولا ذرات «روحية» خالصة. فالمتكلمون، شيمة الذريين اليونانيين، جعلوا للذرة امتداداً خاصاً، هو أصغر الامتدادات، يتوسط بين الامتداد الذي للأجسام وبين اللاامتداد المطلق، بين ما للجسم ذي الأبعاد الثلاثة وبين ما للنقطة التي لا أبعاد لها.

فقد سبق لأبيقور، في معرض الرد على خصوم الذرية الذين ذهبوا إلى أن الذرات إما أن تكون أجساماً فتقبل القسمة أو نقاطاً فيتعذر تركيب جسم (كم متصل) منها، إن جاء باحتمال ثالث: «الصغائر» ameres تشغل موقعاً وسطاً بين «الأجسام الأول» وبين النقاط، لتشكل، على طريقتها الخاصة، المقياس الذي يقاس به «المقدار». وقبل أبيقور كان الفيثاغوريون وأفلاطون، فيما يحكيه عنهم أرسطو، قد شارفوا على هذه الفكرة، حين فرّقوا بين «الامتداد» و «المقدار»(*). وكانت هذه التفرقة تتجاوب تمام التجاوب مع ما تميز به الفكر اليوناني من نزوع لعدم إدراج «مبدأ» الأشياء في جملتها (فمن ذلك أن الواحد لم يكن يعتبر عدداً، لأنه مبدأ الإعداد).

وقطع المتكلمون شوطاً أبعد على هذا الطريق. فالذرة، عندهم، تخلو من الجسمية، من الأبعاد الثلاثة، ولكن لها «حيزاً» في المكان و «امتداداً» و «حجماً» و «مساحة»، الخ. فيحكي الأشعري قول بعضهم بأن للجزء طولاً في نفسه بقدره، وإلا لما كان الجسم طويلاً أبداً، ويذكر النيسابوري رأي معتزلة البصرة في «أن لكل جزء قسطاً من المساحة»، ويقول الأشاعرة بأن للجزء مساحة ومقداراً وحجماً(**). . .

(*) أنظر: أرسطو. الفيزياء، ٤، ٢، ٢٠٩ ب.

(**) الأشعري. مقالات الإسلاميين، ص ٣١٨؛ النيسابوري. المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين. بيروت، ١٩٧٩، ص ٥٨؛ الجويني. الشامل، ص ٦١، ٦٢؛ الشهرستاني. نهاية الاقدام، ص ٥٠٧ ـ ٥٠٨؛ التفتازاني. شرح المقاصد، ج ١، ص ٣١١.

وأما معتزلة بغداد، الذين كانوا ميالين نحو مزيد من التأكيد على التفرقة بين امتداد الأجسام (-macro) وبين امتداد الصغائر (-micro)، فرفضوا نسبة الامتداد إلى الجزء بحد ذاته، فلا يصح، عندهم، وصفه بالامتداد إلا عند تآلفه مع الأجزاء الأخرى في إطار الجسم. فيروي الأشعري قول بعضهم «أن الجزء الذي لا يتجزأ إذا جامع جزءاً آخر لا يتجزأ فكل واحد منهما جسم، فإذا افترقا لم يكونا ولا واحد منهما جسماً»(*). وعلى نحو مماثل يحكي النيسابوري رأي الكعبي، شيخ معتزلة بغداد، بأنه لا يصح القول عن الجزء بأنه متحيز، وله قسط من المساحة، إلا في حال ائتلافه مع الأجزاء الأخرى. وهنا يستدرك النيسابوري، فيقول إن الخلاف بين مدرستي الاعتزال البغدادية والبصرية أقرب لأن يكون نزاعاً لفظياً، «خلافاً في عبارة»، لأنه «لا خلاف بين شيوخنا»، «في أن الجزء لا يجوز أن يُوجَدَ إلا ويكون متحيزاً»(**).

وعليه، فليس الجزء جسماً، «فلا طول له ولا عرض ولا عمق»، ولكن له امتداده الخاص به، وهذا الامتداد هو «مبدأ» الامتداد عامة، بما في ذلك الجسمية: «فالذي نعنيه بقولنا متحيز هو ما له ولأجله تتعاظم الأجزاء بانضمام البعض إلى البعض»(***).

ولكن ما هو عدد الذرات الضروري لتأليف «أقل الأجسام»(****)؟ في المرحلة المعتزلية من تطور علم الكلام تنوعت إجابات القائلين بالجزء، ولكنهم، على العموم، كانوا يبنون الجسم على نحو «هندسي». فذهب العلاّف إلى أنه يكفي لبناء الجسم ستة أجزاء، فيكون جزآن لكل بعد من الأبعاد الثلاثة؛ وقال معمر والجبائي بثمانية منها، بأن يوضع جزآن فيحصل الطول، وجزآن على جنبه فيحصل العرض، وأربعة فوقها فيحصل العمق، كما في المكعب؛ ويركب الكعبي «أقلّ الأجسام» من أربعة أجزاء، بأن يكون ثلاثة للمثلث، قاعدة الهرم،

(*) الأشعري. مقالات الإسلاميين، ص ٣١٨.
(**) النيسابوري. المسائل..، ص ٦١.
(***) المصدر السابق.
(****) أنظر: الأشعري. مقالات الإسلاميين، ص ٣٠١ ـ ٣٠٤؛ التفتازاني. شرح المقاصد، ج ١، ص ٢٨٩؛ شرح رمضان أفندي على شرح العقائد، اسطنبول، ١٨٩٨، ص ٧١ ـ ٧٥.

والرابع فوقها، في الوسط، بمثابة قمة الهرم؛ ومن المعتزلة من قال بثلاثة أجزاء، لكل بعد جزء.

ويسترعي الانتباه الحلّ الذي يقترحه الفوطي. فهو يبني الجسم على مرحلتين. فهو يركّب أولاً «الأركان»، كلاً منها من ستة أجزاء (ذرات)، ومن ثم يركب الجسم من ستة أركان («جزيئات»، بلغة الكيمياء) كهذه. وثمة قائلون بالجزء، يبنون «أقلّ الأجسام» من سبعة أجزاء، فيكون واحد منها في الوسط، وحوله ستة بعدد الجهات. وبين المذاهب المتطرفة يمكن أن نذكر، من جهة، رأي الصالحي الذي يطابق بين «الجزء» و «الجسم»، ومن الجهة المقابلة، رأى أولئك الذين لم يحددوا في ذلك عدداً من الأجزاء، واكتفوا بالقول بأن لأجزاء الجسم عدداً معلوماً.

أما في المرحلة الأشعرية من مسيرة علم الكلام فقد ساد القول بتركب «أقل الأجسام» من جزئين، وهو القول، الذي يحكي الأشعري أنه سبق إليه مفكرون من المعتزلة: الاسكافي (ت: ٨٥٥) و «بعض البغداديين»(*). وهنا ينبغي التأكيد، مرة أخرى، أن عملية تركيب الأجسام من ذرات هي، عند المعتزلة، إنشاء ذهني، هندسي، محض، وليس عملية واقعية، فيزيائية.

وطور المتكلمون إلى الأمام مذهب الذريين اليونانيين في كيفية تركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ. فمن المعروف أن خصوم المذهب الذري (وبينهم أرسطو) كانوا يرون أن التسليم بالأجزاء غير المتجزئة ينفي الكم المتصل. فهذه الأجزاء لا يمكن أن تتماس بأجزاء منها، فليس لها أجزاء، ولا يمكن أن تتماس بالكلية، وإلا فإنها تندمج معاً في جزء واحد. وقد تحدث الذريون (الفيثاغوريون، أبيقور) عن إمكانية ثالثة، يحافظ فيها على الاتصال (التماس) بدون انقسام ولا اندماج، ولكنهم لم يتوقفوا ـ فيما نعرف ـ لتبيان ذلك. أما المتكلمون فميزوا عملياً بين القسمة الفيزيائية والرياضية (الهندسية)، ليقولوا بأن للجزء «جهات» ستاً (تناظر «الأوضاع» أو «الدورانات» عند ديمقريطس): الفوق والتحت، اليمين والشمال، الأمام والخلف. وهذه الجهات، عند معتزلة البصرة،

(*) الأشعري. مقالات الإسلاميين، ص ٣٠٤.

راجعة إلى الجزء نفسه، وليست أغياراً له. ومال إلى هذا الرأي بعض معتزلة بغداد. أما باقي المعتزلة، وبينهم الجبائي والكعبي، فذهبوا إلى أن الجهات أعراض للجزء. وقال الشهرستاني وأشاعرة غيره بأن الجهات أو «الأطراف» هي أقسام غير متحيزة من الجزء. إنها، إذا صح التعبير، أجزاؤه الهندسية، وليس الفيزيائية. وبهذا المعنى يكون الجزء غير منقسم، وإن كان بالإمكان أن نميز ذهنياً جهات ـ أقسام له. وعبر التماس بالجهات، التي هي «صفات» أو «أعراض» أو أقسام «غير متحيزة» للجزء، يمكن للأجزاء أن تشكل مقداراً متصلاً(*).

ولما كان للجزء ست جهات، فإن بوسعه أن يماس ستة أجزاء غيره. وكان بين المتكلمين من ينكر أن يكون للجزء جهات مختلفة، فيعتبر أن الجزء لا يماس أكثر من جزء واحد. ذلك هو رأي أبي بشر صالح بن أبي صالح وصالح قبّة (ت: ٨٦٠)، اللذين قالا بأن كلاً من الجزئين المتماسين «يشغل» الآخر بالكلية، ولو جاز أن يماس الجزء أكثر من جزء «جاز أن تكون الدنيا تدخل في قبضة»(**).

وتتصل بمسألة امتداد الجزء قضية أخرى، هي شكله. ولكن يبدو أن هذه القضية لم تحظ باهتمام المتكلمين، وخاصة متقدميهم. ومما يدل على ذلك أنه لا يرد ذكرها في «مقالات الإسلاميين» للأشعري، برغم عنايته بالآراء المختلفة حول الجزء وصفاته. ويمكن تفسير هذا الأمر بأن شكل الذرة عند المتكلمين، وخلافاً لما هو عليه الحال عند ديمقريطس وأتباعه، لم يكن يلعب أي دور في تعليل الفوارق في الكيفيات الحسّية للأجسام. وتحكي المؤلفات الكلامية المتأخرة أن المتكلمين متفقون على أن الجزء ليس له، بحد ذاته، شكل. أما تشبيهه بشكل ما فقد اختلفت آراؤهم فيه. فمنهم من شبهه بالكرة (الدائرة)، وآخرون بالمضلع (المثلث)، وثالث بالمكعب (المربع). وكان القائلون بالجزء

(*) النيسابوري. المسائل...، ص ٥٩ ـ ٦٠؛ الجويني. الشامل، ص ٥٩ ـ ٦٢؛ التفتازاني. شرح المقاصد، ج ١، ص ٣١٠ ـ ٣١١.

(**) الأشعري. مقالات الإسلاميين، ص ٣٠٤.

من المتكلمين يرون أفضلة الشكل الأخير ـ المكعب ـ في أنه يمكن تركيب الأجسام منه بدون فرج.

ويعكس هذا التفضيل للشكل المكعب سمة مميزة للذرية الكلامية، هي عدم القول بالخلاء، الذي يلعب دوراً بالغ الأهمية في مذهب ديمقريطس. فالذرات، عند المتكلمين، لا توجد منفردة خارج الأجسام، ولذا فليس ثمة حاجة إلى الخلاء لتفسير حركتها واتصالها وانفصالها. وكان الكعبي وغيره من معتزلة بغداد ينكرون وجود الخلاء حتى كافتراض ذهني. أما المتكلمون، الذين سلموا بوجود الخلاء، فإنهم كانوا يعنون الخلاء بين الأجسام، وليس بين الذرات(*).

وتطرق المتكلمون إلى مسألة ثقل الذرات. فذهب الأشعري إلى «أن كل جزء في نفسه فثقيل»، وأما الأجسام، فإن الثقيل منها إنما يثقل بكثرة أجزائه(**).

والذرات عند المتكلمين، وخاصة الأشاعرة منهم، متماثلة، جوهرها واحد بالطبع. وأما الاختلاف بينها فيعود إلى الأعراض الحالّة فيها. وقال الأشاعرة، وبعض المعتزلة كالصالحي والاسكافي وصالح قبّة، بأن الجزء الواحد يحتمل كافة الأعراض (ما عدا «التركيب»، أو «التأليف»، بالطبع). وذهب غيرهم، كالعلاف والفوطي وعبّاد بن سليمان، بأنه لا يكون محلاً للأعراض إلاّ في إطار الجسم. فالجزء الواحد، كما يقول العلاف، «لا يحتمل اللون والطعم والرائحة حتى تجتمع الستة أجزاء، فإذا اجتمعت فهي الجسم، وحينئذ يحتمل ما وصفنا»(***). وسيكون من باب التسرع تأويل هذا القول بما يتفق ومذهب ديمقريطس، أي بمعنى كون أعراض الجسم تظهر بنتيجة اجتماع الذرات وتزول بافتراقها. فهو لا يعني إلاّ أن اجتماع الذرات شرط ضروري (ولكنه ليس علة) لـ «حلول» الكيفيات في الجسم المعني.

وبحث المتكلمون في مسألة كيفيات الجزء الواحد، إذا جوّزنا وجوده على انفراد. وكان البعض منهم (مثل الفوطي وعباد بن سليمان) يرفضون رفضاً قاطعاً

(*) النيسابوري. المسائل..، ص ٤٧.
(**) ابن فورك. مجرد مقالات الأشعري، ص ٢٠٦.
(***) الأشعري. مقالات الإسلاميين، ص ٣٠٣.

وجود الجزء منفرداً. فحتى الإله، عندهم، ليس بمقدوره أن يهب الجزء مثل هذا الوجود. أما باقي المعتزلة، الذين يجوّزون انفراد الجزء، فقد اختلفوا فيما بينهم حول كيفياته. فكان معمر والعلاّف يريان أن الجزء إذا انفرد يجوز عليه الحركة والسكون، والمجامعة والمفارقة، ولكن لا يجوز أن تحل فيه الكيفيات الحسية. وذهب الجبائي إلى أنه يجوز على الجزء المنفرد اللون والطعم والرائحة، ولكنه أحال حلول القدرة والعلم والحياة فيه في حال كونه منفرداً. وعلى العموم، كان المعتزلة ميّالين إلى إنكار أن يكون الجزء المنفرد حاملاً للحياة وما يتصل به من صفات. فالحياة والعلم والإرادة وغيرها من الصفات هي، عندهم، أعراض للجسم ككل، وليس لكل جزء من أجزائه. وأما الأشاعرة فقد جوّزوا على الجزء الواحد كافة الأعراض التي للأجسام(*).

وفي ضوء ما ذكرناه عن الذرات وصفاتها يتبين أن المتكلمين كانوا أقرب إلى الذرية الرياضية، الفيثاغورية ـ الأفلاطونية، منها إلى الذرية الفيزيائية، الديمقريطية. وقد كان همهم الأول مسألة وجود حد لانقسام الأجسام. وبالارتباط مع هذه المسألة بحثوا في هذه أو تلك من الصفات، التي يتمتع بها الجزء الذي لا يتجزأ ـ امتداده، جهاته، شكله، أعراضه، الخ. ولم يكن علماء الكلام يتحدثون عن فوارق بين الذرات في المقدار أو الوضع أو الشكل وما إلى ذلك، لأنهم، وخلافاً لديمقريطس وأتباعه، لم يسعوا لتفسير صفات الجسم الحسية بواسطة مواصفات الذرات وحركاتها، ولم يستخلصوا «الكيفيات الثانوية» من «الكيفيات الأولية».

إن آراء المتكلمين الذرية المعروضة أعلاه تمثل، كما تذكر الأدبيات العربية ـ الإسلامية، أحد مذاهب، أو احتمالات، أربعة في الإجابة عن مسألة طبيعة انقسام الأجسام: هل هذا الانقسام متناه أو غير متناه، وهل هو بالقوة أم بالفعل. وهذه الاحتمالات هي:

١ ـ الجسم يقبل انقسامات متناهية، فيتألف من عدد محدود من الذرات (من «الأجزاء التي لا تتجزأ»)؛

(*) المصدر السابق، ص ٣٠٩ ـ ٣١٧؛ الجويني. الشامل، ص ٥٦، ٦٧.

٢ ـ الجسم يقبل انقسامات غير متناهية، فيتألف من عدد لامتناه من الذرات؛

٣ ـ الجسم يقبل انقسامات متناهية كلها بالقوة، فيتألف من عدد محدود من الذرات، الموجودة بالقوة لا بالفعل؛

٤ ـ الجسم يقبل انقسامات غير متناهية أبداً، فلا ينتهي الانقسام إلى أجزاء لا تتجزأ.

والمذهب الأول هو مذهب الذريين من المفكرين اليونانيين ومن المتكلمين الإسلاميين، أما الأخير فهو مذهب المشائيين. والرأي الثالث ينسب إلى الشهرستاني. فيحكي فخر الدين الرازي أنه معروض في كتابه «المناهج والبيانات». ولكن هذا الكتاب لم يصلنا. وجرت الأدبيات العربية ـ الإسلامية على تشبيه رأي الشهرستاني هذا بما نقل عن أفلاطون من أن الجسم، عند تجزئته، ينتهي إلى أن ينمحق، فيعود هيولى.

والرأي الثاني ينسب إلى النظام من المعتزلة وأناكساغور من اليونانيين. وهنا يستدرك الاخباريون فيذكرون أن النظام لم يطرح قولاً كهذا، وإنما هو مضطر لقبوله بطريقة «الإلزام». وبالفعل، فقد كان النظام، شيمة المشائيين، ينكر تركب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، ويرى أنه «لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف. وأن الجزء جائز تجزئته أبداً، ولا غاية له من باب التجزؤ»(*). ولكن يبدو أن الانقسامات اللامتناهية التي يتحدث عنها هنا هي بالفعل (كما يقول الرواقيون) أكثر مما هي بالقوة (كما يذهب المشائيون). ومما يرجّح ذلك قوله في تفسير الاختلاف في حجوم الأجسام (الجبل والخردلة، مثلاً) في حال التسليم بانقسامها إلى ما لا نهاية: إن الجبل إذا نصف بنصفين أو نصفت الخردلة بنصفين، فنصفاً. الجبل أكبر من نصفي الخردلة، وكذلك إن قسما أرباعاً وأخماساً وأسداساً، فأرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسدادها، ثم كذلك أجزاؤهما إذا جزئا أبداً على هذه السبيل كان كل جزء من الجبل أكبر من كل جزء من الخردلة(**). ومن الجدير بالذكر أن

(*) الأشعري. مقالات الإسلاميين، ص ٣١٨.

(**) الخياط. كتاب الانتصار، ص ٣٤.

الجرجاني ينوه بأن النظام «لم يفرق بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل»(*). ولذا فقد نهضت أمام النظام المسألة القديمة المعروفة، والتي أثارها أرسطو في كتاب «الكون والفساد»، مسألة «الانقسام بالكلية»: إذا كان الجسم (الكم المتصل عامة) يمكن أن ينقسم في أي موضع فيه، فليس ثمة أسس منطقية للقول بأنه لا يمكن تقسيمه، دفعة واحدة، في كافة تلك المواضع. فإن النظام، كما يحكي عنه الجرجاني، لمّا قال بانقسام الجسم إلى ما لا نهاية، كان عليه القول بأن في الجسم أجزاء غير متناهية موجودة بالفعل؛ ولما كان كل انقسام ممكن في الجسم يمكن اعتباره حاصلاً فيه بالفعل، تكون هذه الأجزاء غير قابلة للانقسام؛ «فوقع فيما كان هارباً عنه، نافياً له، غير معترف به». وعليه، فإن ما ينسب إلى النظام من قول بعدد لامتناه من الذرات في الجسم ليس إلا نتيجة منطقية من قوله بانقسام الجسم انقسامات لامتناهية بالفعل.

ثم إن نظرة النظام إلى الجسم باعتباره ائتلافاً للأعراض المختلفة تؤدي منطقياً إلى ما يمكن تسميته بـ «الذرية الكيفية qualitative». ومن أنصار هذه الذرية كان متكلمو القرن التاسع ضرار بن عمرو وحفص الفرد والحسين النجار. وكان هؤلاء المفكرون يرون أن الأجزاء التي لا تتجزأ هي الأعراض الحسية، كاللون والطعم والحر والبرد والخشونة واللين، وأن هذه الأشياء المجتمعة هي الجسم، وأن أقلّ قليل الجسم هو عشرة أجزاء من هذه. ولكن هذه الأعراض ـ الأجزاء غير متداخلة، كما هو الحال عند النظام، وإنما هي «متجاورة ألطف مجاورة»، فيما يحكيه عنهم الأشعري(**).

٣ ـ في ذرّية الحركة والمكان والزمان

إن القول بتركب الأجسام من ذرات يقود منطقياً إلى مبدأ «تساوي السرعات» («ايزوتاخي» باليونانية). فإذا افترضنا أن المسافة تتركب من ذرات فإنه عندما يقطع الجسم السريع ذرة يقطع الجسم البطيء، هو الآخر، ذرة، فلو

(*) الجرجاني. شرح المواقف، ج ٧، ص ١٠.
(**) الأشعري. مقالات الإسلاميين، ص ٣٠٥، ٣١٧ ـ ٣١٨.

قطع أقل منها لكان هذا يعني وجود مسافة أقلّ من الذرة، أي انقسام الذرة. ولذا ينبغي أن تتحرك الأجسام كلها بسرعة واحدة. ومنذ أيام أرسطو كان المشائيون لا يكفون عن إيراد اختلاف السرعات (الذي اعتبروا وجوده أمراً جلياً وبديهياً) دليلاً على خطل المذهب الذري، ولكن أنصار هذا المذهب، والمتكلمون بينهم، لم يتورعوا عن الأخذ بمبدأ «تعادل السرعات». ومن ذلك أن الأشعري «كان يحيل كون حركة أخف وأسرع من حركة»(*).

ومن المعروف أن أبيقور قد قال بتساوي السرعات في «عالَم الصغائر»، على مستوى الذرات، وفسر الاختلاف في سرعات الأجسام بكيفية ائتلاف «ذرات الحركة»، الموافقة للذرات الداخلة في تركيب الأجسام المعنية. ولكن إلى جانب هذه النظرية عرف الفكر اليوناني مذهباً آخر، يفسّر اختلاف السرعات بكمية الانقطاعات في الحركة، بعدد الوقفات (أو السكنات) فيها. وكان بين الآخذين بهذا المذهب دعاة الذرية وخصومها على حد سواء. أما في العالم الإسلامي فكان يعتبر مميزاً للذريين عامة.

وكان بين أنصار المذهب الذري من المعتزلة مفكرون أخذوا بمذهب الوقفات (السكنات). فيروى عن العلاف قوله «إن للفرس في حال سيره وقفات خفية... ولهذا كان أحد الفرسين أبطأ من صاحبه. وكذلك للحجر في حال انحداره وقفات خفية، بها كان أبطأ من حجر آخر أثقل منه أرسل معه»(**). وأما كمية الوقفات في حركة الأجسام الساقطة فتتوقف على مقاومة الهواء. فلو أن جسمين، أحدهما ثقيل والآخر خفيف، تحركا «لا في مكان» (في الخلاء، إذا استخدمنا تعبيراً معاصراً) فإنهما، كما يقول النيسابوري، يتحركان على سواء، بنفس السرعة(***). ومن الجدير بالذكر هنا أن القول بتساوي سرعة سقوط كافة الأجسام في الخلاء كان قد طرحه أرسطو وأتباعه دليلاً على امتناع وجود الخلاء، وأن غاليليه يعتبر أول المفكرين الذين أكدوا ذلك القول.

وأخذ جلّ الأشاعرة، من القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ بمذهب الوقفات.

(*) ابن فورك. مجرد مقالات الأشعري، ص ٢٦٤.

(**) الأشعري. مقالات الإسلاميين، ص ٣٢٢.

(***) النيسابوري. المسائل في الخلاف، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.

ومال متأخرو المتكلمين إلى القول بأن اعتراضات خصوم هذا المذهب أكثر إقناعاً من ردود دعاته عليها.

وهذه الاعتراضات على أنواع ثلاثة. ففي النوع الأول منها يدور الحديث عن أن التسليم بالوقفات يؤدي إلى امتناع وجود حركتين «متلازمتين»، تقطعان مسافتين مختلفتين في زمان واحد، كحركة طوقَي الرحى، وحركة الشعبتين الخارجة والمتوسطة من الفرجار ذي الشعب الثلاث عند رسمه الدائرة العظيمة والصغيرة، وحركة الشمس وحركة ظلال الأشخاص. فلو كان البطء لتخلل السكنات فإن الحركة في المسافة الأقصر تكون أبطأ، فيكون تخلل السكنات فيها أكثر. ولذا فقد لا يتحرك الثاني عند تحرك الأول، مما يستتبع المحالات: وجود العلة (حركة الشمس) بدون المعلول (حركة الظل)، أو تفكك الرحى والفرجار (سنعود إلى ذلك أدناه).

وتذهب حجج النوع الثاني إلى أنه في الحركة البطيئة تكون علة الحركة موجودة بشرائطها، والموانع مرتفعة، وإلا امتنعت الحركة، فلو وقع في أثناء ذلك سكون لزم تخلف المعلول عن تمام العلة، وهو محال. ويتضح هذا من المثال التالي. لنفترض بئراً عمقها مئة ذراع مثلاً، وفي منتصفها خشبة، شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعاً، وعلى طرفه الآخر دلو (في قاع البئر). ثم لنأخذ كلاباً، نشده على طرف حبل آخر طوله خمسون ذراعاً، ونرسله في البئر، بحيث يقع الكلاب في الحبل الأول على الطرف الأعلى للحبل الثاني، المشدود في الخشبة، ثم نشد الحبل الأول، فينجر الثاني، ويرتفع الدلو حتى يصل إلى رأس البئر. وبالنتيجة يكون الدلو قد قطع مئة ذراع، والكلاب خمسين فقط، مع أن حركة الكلاب من تمام علة حركة الدلو. فلو كانت له سكنات في خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علته التامة.

وأما الحجج التي من النوع الثالث فمؤداها أنه لو كان البطء لتخلل السكنات لزم أن لا يقع الإحساس بشيء من الحركات التي تشاهد في عالمنا، كعدو الفرس وطيران الطائر ومرور السهم وغير ذلك. فهذه الحركات لا تقطع في اليوم بليلته إلاّ بعض وجه الأرض، الذي هو في غاية الصغر بالمقارنة مع جميع الأرض الذي تقطعه حركة الفلك الأعظم في اليوم بليلة. فهي، إذن، في غاية

البطء، فيلزم أن يتخلل حركة الفرس، مثلاً، من السكنات بقدر زيادة حركة الفلك الأعظم على حركاته. ولذا تكون الحركات مغمورة، لا يحس بها أصلاً، فيرى الفرس ساكناً على الدوام، أو يحس بها في زمان أقل من زمان السكنات بمقدار تلك النسبة، فيرى ساكناً أضعاف آلاف ما يرى متحركاً.

ويرد أصحاب مذهب السكنات على الاعتراضات التي من نمط «تفكك الرحى» بأنها متهافتة، لا تصمد للنقد. فلا يستحيل، عندهم، أن يتحرك بعض الشيء ويسكن بعضه، من دون أن يتفكك. ومثال ذلك، أننا لو عمدنا إلى عمود من حديد، فشددنا أسفله برصاص على صخرة، وضربنا أعلى العمود فتحرك، لكان أعلاه متحركاً وأسفله ساكناً، من غير أن يصيبه التفكك. وأما السكنات في حركة الفرس، مثلاً، فإنها، وإن كانت في غاية الكثرة، إنما تبهرها الحركات وتغلبها، ذلك أن الحركات «وجودية» والسكونات «عدمية»، ولذا يرى الفرس متحركاً على الدوام(*).

وفي عداد المذاهب الذرية discrete في الحركة يندرج قول النظام بالطفرة. وقد كان الدمشقي Damascus successor (النصف الثاني من القرن الخامس ـ النصف الأول من القرن السادس الميلادي) من كبار المفكرين الذين أخذوا بهذا المذهب في عصر أفول الفلسفة اليونانية. وفي الفكر العربي الإسلامي تقرن نظرية الطفرة عادة باسم النظام. ولكن إذا كان الدمشقي يرى أن الحركة تتم دوماً في صورة طفرات (قفزات)، فإن النظام يجمع بين الانفصال Discreteness والاتصال Continuity في رؤيته للحركة.

تروي المصادر الإسلامية أن النظام، الذي كان من أنصار تجزئة الأجسام إلى ما لا نهاية، قد قال بالطفرة رداً على السؤال الذي وجهه إليه العلاّف (وطرحه، من قبل، زينون الإيلي من الفلاسفة اليونانيين، في حججه الشهيرة ضد الحركة): كيف يُقطع ما لا يتناهى من المسافة في مقدار متناه من الزمان؟ كيف يمكن للنملة، مثلاً، أن تقطع (تمشي على) الصخرة من طرف إلى آخر، إذا سلمنا أن الصخرة تنقسم إلى أجزاء غير متناهية؟ فأجاب النظام بأن النملة تقطع بعض

(*) المصدر السابق. وانظر أيضاً: ابن فورك. مجرد مقالات الأشعري، ص ٢٠٨.

الصخرة مشياً، والآخر بالطفرة. والطفرة هي أن يكون الجسم في مكان، ثم يصير في ثالث، دون المرور بالثاني المتوسط بينهما، ولا محاذاته أو مقابلته.

وقد جاء النظام وأنصاره بعدد من الأمثلة، التي من شأنها توضيح مذهبهم في الطفرة، منها:

١ ـ الدوّامة، يتحرك أعلاها أكثر من أسفلها وقطبها، وما ذلك إلا لأن أعلاها يطفر بعض أجزاء المسافة طفراً.

٢ ـ وفي مثال الدلو والكلاب، الذي مر بنا أعلاه، يقطع الدلو مسافة أكبر لأنه يقطع جزءاً من المسافة بالطفرة.

٣ ـ السفينة المسرعة، إذا أراد أحد من ركابها أن يخطو من مؤخرها إلى مقدمها وصدرها، فذلك ممكن، مع تتابع حركات السفينة، وما ذلك إلا لطَفر المتخطي.

ولكن أنصار المذهب الذري من المتكلمين قد ردوا على النظام بأن إجابته التي جاء بها لا تحلّ المسألة التي طرحها العلاّف، وإنما ترجعها إلى مسألة من نفس النمط، إذ يقال: جزء المسافة، الذي قطع بالطفرة، هل هو متناه أم غير متناه؟ فإذا كان متناهياً، ظل السؤال قائماً حول قطع الجزء الباقي، اللامتناهي، من المسافة، وإن كان غير متناه، عاد السؤال عليه: كيف يقطع اللامتناهي في زمن متناه؟ ولا يبقى، عندئذ، إلا القول بأن الطفرة تكون لا في زمان. ولو ساغ هذا، كما يقول الجويني، «لما امتنع أن يبتدىء شخص قطع الأرض من أول المشرق، ثم تتفق طفرة له إلى أقصى المغرب، من غير أن يحاذي في طفرته أرضاً ولا سماء ولا هواء، وذلك كله في ألطف لحظة، إذ الطفرة لا مدة لها»(*).

يذكر الجرجاني التجاء النظام إلى القول بالطفرة حلاً لمشكلة قطع ما لا يتناهى في زمان متناه، ليعلق قائلاً: ولا حاجة له إلى هذه المكابرة، بل يكفيه أن يقول: كما أن المسافة المتناهية مركبة من أجزاء موجودة غير متناهية، كذلك الزمان المتناهي مشتمل على أجزاء غير متناهية، فيتقابل أجزاء المسافة والزمان

(*) الجويني. الشامل، ص ٥١.

معاً، فيمكن قطعها فيه(*). ولكن المتكلمين في عصر النظام لم يكونوا قد أخذوا بعد بالتناظر البنيوي بين المادة (الجسم) والمكان (المسافة) والزمان. أما القول بالطفرة، الذي بدا حتى لأنصار النظام، والجاحظ بينهم، مذهباً بعيداً عن الإقناع، فإنما يدل، أكثر ما يدل، على أن أوائل الذريين من المتكلمين لم يكونوا من القائلين بذرية الزمان.

بيد أن ابن ميمون، صاحب «دلالة الحائرين»، يذهب إلى أن المتكلمين قد عمموا مذهبهم الذري، بحيث لا يشمل الأجسام والمسافات، فقط، بل والزمان والحركة أيضاً. فعندهم أن الزمان مؤلف من «آنات»، أي أزمنة كثيرة، لا تقبل القسمة لقصر مدتها. ومثال ذلك أن الساعة الواحدة، مثلاً، ستون دقيقة، والدقيقة ستون ثانية، والثانية ستون ثالثة، فسينتهي الأمر عندهم إلى أجزاء، إلى عواشر مثلاً، أدقّ منها، لا تتجزأ بوجه ولا تقبل القسمة. والقول بذرية الزمان، كما يؤكد ابن ميمون، ضروري للمتكلمين بسبب الأخذ بذرية الجسم، «وذلك أنهم رأوا، بلا شك، براهين أرسطو، التي برهن أن المسافة والزمان والحركة المكانية ثلاثتها متكافية في الوجود، أعني أن نسبة بعضها إلى بعض نسبة واحدة، وأن بانقسام أحدها ينقسم الآخر. وعلى نسبته(**)، وبالفعل، فقد برهن أرسطو في كتاب «الفيزياء(***)» («السماع الطبيعي») على أن المذاهب الذرية (واللاذرية، بالمقابل)، المتماسكة منطقياً، تنظر على السواء إلى المكان والزمان والحركة، بحيث إن القول بذرية أحدها (أو اتصاله) يستدعي قول الشيء نفسه على الثاني والثالث. ولكن هذا التماسك المنطقي نادراً ما نصادفه، وخاصة في أوساط الذريين، سواء قبل أرسطو أو بعده.

فما تزال مسألة ما إذا كان ديمقريطس قد قال بذرية المكان، والزمان خاصة، موضع جدل بين الباحثين. من المعروف أيضاً أن ستراتون (القرن الثالث قبل الميلاد)، الذي جمع بين أفكار أرسطو وديمقريطس، لم يتهيب عدم التماسك المنطقي الذي حذر منه أرسطو، فقد قال بذرية الزمان، ولكنه ذهب

(*) الجرجاني. شرح المواقف، ج ٧، ص ١٠.

(**) ابن ميمون. دلالة الحائرين، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(***) أنظر: الفيزياء، ٧، ١، ٢٣١ب؛ ٤، ٢، ٢١٩أ.

إلى أن المقدار والمكان ينقسمان إلى ما لا نهاية. ويمكن الوقوف على وضع مشابه في المذاهب الذرية الهندية. فأنصار مدرسة الجاينية، مثلاً، أخذوا بذرية الأجسام والمكان والزمان، أما أتباع مدرسة الفايشيشيكا من الذريين فلم يقولوا بتركب المكان والزمان من ذرات. كذلك هو حال أبي بكر الرازي من فلاسفة الإسلام، فقد اعتقد ذرية المادة (الهيولى)، دون المكان والزمان.

ويبدو أن «عدم الاتساق» المذكور كان قائماً في مذاهب متقدمي المتكلمين. صحيح أن الذريين منهم كانوا ميّالين لإنكار القسمة إلى ما لا نهاية ليس فقط بالنسبة للأجسام، بل وبالنسبة لكل ما هو محدود أيضاً. فالأشعري، مثلاً، يقول: «ونظير قولنا في الجزء الذي لا يتجزأ، وأنه لا شيء أصغر منه، نظير قولنا في أقلّ اللذات والمنافع أن ذلك ينتهي إلى جزء لا يتجزأ، فيستحيل أن يُتوهّم أقلّ منه»(*). ففي ضوء هذا التوجه كان على المتكلمين القول بـ «أقل» المسافات و «أقل» الأزمنة، بذرية المكان والزمان. ولكنه لم تصلنا أية معلومات تدل، بما لا يقبل الشك، بأن أوائل المتكلمين أخذوا بذرية الزمان أو الحركة. أما ما يصادف عندهم من عبارات، مثل «أقل الأوقات»، أو «وقتين» و «زمانين» و «آنين» ولا سيما في معرض الحديث عن بقاء الأعراض خاصة، فإنه سيكون من التسرع والمجازفة تأويلها بما يعني الذرات الزمانية. فهذه العبارات، كألفاظ غير تقنية، كانت تستخدم من قبل الذريين وخصومهم على السواء.

ومن التسرع أيضاً ما ينسبه البعض من الدارسين إلى العلاف من قول بذرية الحركة في ضوء ما يحكيه الأشعري عنه: «إن حركة الجسم تنقسم على عدد أجزائه، فما حلّ هذا الجزء من الحركة غيز ما حلّ الجزء الآخر؛ وأن الحركة تنقسم بالزمان، فيكون ما وُجد في هذا الزمان غير ما يوجد في الآخر(**). فالجبائي وآخرون غيره من أنصار المذهب الذين أنكروا رأي العلاّف هذا، مما يدل على أن أنحاء قسمة الحركة، التي يدور الحديث عنها هنا، ليس من الضروري أن تعبر عن ذرية الحركة، ولا أن تمت بصلة داخلية إلى ذرية الأجسام.

(*) ابن فورك. مجرد مقالات الأشعري، ص ١٢٧.

(**) الأشعري. مقالات الإسلاميين، ص ٣١٩.

ثم إنه لو كان العلاّف يأخذ بالتناظر البنيوي بين الزمان والحركة والمسافة لما كان له أن يطرح (على النظّام) المسألة، المستعصية في رأيه، والتي توقفنا عندها أعلاه: كيف يقطع ما لا يتناهى في زمان متناه؟

أما متأخرو المتكلمين، بمن فيهم معاصرو ابن ميمون، فكانوا أكثر اتساقاً فيما يخص التناظر البنيوي بين المادة والمكان والزمان والحركة. وقد درجوا في مؤلفاتهم على نسبة القول بذرية الحركة والزمان إلى عامة القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ، وذلك، أساساً، في سياق مناقشة الحجج المطروحة لصالح المذهب الذري، حيث تحضر عادة ذرية الحركة والزمان كمقدمة لإحدى تلك الحجج.

٤ ـ حجج المؤيدين والمعارضين

وتذهب هذه الحجة إلى أن الحركة لها وجود في الحاضر، وإلا لم تكن ماضية ولا مستقبلة، لأن الماضي هو الذي كان موجوداً في زمان كان حاضراً، والمستقبل هو الذي يتوقع صيرورته كذلك، وما يمتنع حضوره لا يصير ماضياً ولا مستقبلاً. والحاضر منها غير منقسم وإلاّ لكان بعض أجزائه في الحاضر وبعضهم لا، وتكون الأجزاء الثانية في غير الحاضر. وعليه، فالحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ. والمسافة (الجسم) تكون أيضاً كذلك، نظراً لانطباقها عليها: إذا كان القدر المقطوع من المسافة لكل من أجزاء الحركة تلك منقسماً كانت الحركة إلى نصفه نصف تلك الحركة، فتلك الحركة منقسمة، وهو خلف؛ وإذا لم يكن هذا القدر منقسماً فهو الجوهر الفرد. ومن هنا يتألف الجسم من ذرات، من جواهر فردة. ويرى التفتازاني أنه لإثبات تناهي الجسم إلى أجزاء لا تتجزأ قد يكون من الأصوب الاستعانة بالزمان، لأن وجود وعدم انقسام الحاضر من الزمان أظهر منه في الحركة(*).

ولكن هذه الحجة، التي تنسب عادة إلى الذريين عامة، وليس إلى المتكلمين تحديداً، لم تكن شائعة لدى المتقدمين من المتكلمين. فهي لا تصادف في رسالة الشهرستاني «في إثبات الجوهر الفرد» (ذيل كتابه «نهاية الاقدام في علم

(*) التفتازاني. شرح المقاصد، ج ١، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

الكلام»)، ولا في قائمة حجج المتكلمين الذريين التي يوردها ابن حزم في كتاب الفصل.

إن الحجة الرئيسية[*] لأنصار المذهب الذري بين متقدمي المتكلمين، والتي يمكن الوقوف على نظيرها لدى الذريين اليونانيين، ترتبط بمبدأ عام في الرياضيات القديمة والقروسطية، ولكنه خاطىء: إن حاصل جمع عدد غير متناه من المقادير «اللامتناهية في الصغر»، وغير المساوية للصفر، هو مقدار لامتناه دوماً. فمنه يلزم أنه عند افتراض انقسام الأجسام إلى ما لا نهاية تمحي الفوارق بينها في الحجوم، حيث سيكون لها كلها حجم لامتناه. ولو كانت القسمة تمضي إلى ما لا نهاية لكان بالإمكان تقسيم الخردلة إلى صفائح، تغمر وجه السموات والأرض! ولهذه الحجة صيغ متنوعة أخرى، يقارن فيها الجبل والخردلة، الفيل والنملة، الجسم ونصفه، وغير ذلك.

وأما معارضو المذهب الذري، وخاصة منهم مشائيو الإسلام، فكانوا يردون على هذه الحجة بالقول إنها تصح في حال التسليم بأن قسمة الجسم إلى ما لا نهاية إنما هي بالفعل، في حين أنهم لا يعترفون بها إلا باعتبارها بالقوة.

والدليل الثاني من أدلة القائلين بالجوهر الفرد هو بمثابة تعديل لدليل «أخيل والسلحفاة» الشهير في الفكر اليوناني، والذي صاغه زينون الإيلي. ومفاده أن الرجل السريع لا يمكنه أن يلحق برجل بطيء، إذا كان الثاني قد ابتدأ الحركة قبله وكان يتقدمه بمسافة ما، وإذا سلمنا بانقسام هذه المسافة إلى غير نهاية: فلكي يقطع المسافة الفاصلة بينهما ينبغي عليه أولاً أن يقطع نصفها، ولكي يقطع النصف يتوجب عليه أن يقطع نصف النصف، وهكذا إلى ما لا نهاية، واجتياز اللانهاية محال في زمان متناه. هذا إذا كان البطيء واقفاً، فإذا اعتبرنا أيضاً حركته استحال، بالأحرى، لحوق السريع به، لأنه إذا قطع جزءاً فالبطيء أيضاً قطع جزءاً، إذ لا أقل منه ضرورة.

وقد ذكرنا أعلاه أن النظام لجأ إلى القول بـ «الطفرة» مخرجاً من هذه

(*) حول حجج الذريين. أنظر أيضاً: الجرجاني. شرح المواقف، ج ٧، ص ٧ ـ ٢٠؛ فخر الدين الرازي. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٨١ ـ ٨٣.

الصعوبات. أما المشائيون فذهبوا إلى أنه يكفي التسليم بانقسام الزمان إلى ما لا نهاية، وعندئذ تتوافق الأجزاء اللامتناهية العدد من الفترة الزمنية مع الأجزاء اللامتناهية العدد من المسافة المكانية.

وجاء المتكلمون بعدد من الحجج «الهندسية» تأييداً لمذهبهم في الجوهر الفرد، وكان همهم الرئيسي، على هذا الصعيد، ينصب على إثبات الصغائر minima، التي هي بمثابة «المثالات الموازنة» للجوهر الفرد. وكما هو متوقع، كانت النقطة المحط الأول لأنظارهم. وهم يثبتون وجود النقطة بوجوه، منها أنها طرف الخط، وطرف الموجود موجود بالضرورة؛ وأن الأجسام تتماس بالسطوح، والسطوح بالخطوط، والخطوط بالنقاط، فالنقطة موجودة؛ وأن النقطة هي موضع ملاقاة الكرة الحقيقية للسطح الحقيقي.

ومن الصغائر الأخرى، الهندسية، تأتي الزاوية الحاصلة بين محيط الدائرة وبين المستقيم المماس لها، والتي برهن اقليدس في كتاب «الأصول» على أنها أصغر ما يمكن من الزوايا، فهي بالضرورة لا تقبل الانقسام.

ويرد خصوم المذهب الذري على اعتبار النقطة جوهراً فرداً، فيذكرون أن النقطة عَرَض، ولذا فإن عدم انقسامها لا يستلزم عدم انقسام محلّها، أما بالنسبة للزاوية، الحاصلة من محيط الدائرة ومماسها، فإنها تكون الزاوية الأصغر بين الزوايا الحادة ذات الأضلاع المستقيمة فقط، وليس الأصغر بين الزوايا الحادة عامة.

ولم يكتف القائلون باتصال الأجسام (وخاصة منهم المشائيون الشرقيون) بالرد على أدلة الذريين، بل ساقوا، بدورهم، جملة من الحجج التي تهدف إلى نقض المذهب الذري. وقد درجت مؤلفات متأخري المتكلمين على تصنيف هذه الحجج إلى أنواع، مثل: ما يتعلق بالمحاذاة (بالجهات، بالمسامتة)، ما يتعلق بالمماسة، ما يتعلق بالسرعة والبطء، ما يتعلق بأصول هندسية...

وللنوع الأول من هذه الحجج وجهان أساسيان. الوجه الأول: كل متحيز بالذات يجب أن يكون يمينه غير يساره، وأن تتغاير عموماً كافة جهاته المتقابلة،

فظهر أن المتحيز بالذات يجب أن يكون منقسماً في جميع الجهات، فاستحال وجود الجزء الذي لا يتجزأ.

والوجه الثاني: إذا ركبنا صفحة من أجزاء لا تتجزأ ثم قابلنا بها الشمس فإن الوجه المضيء منها، أي المقابل للشمس، غير الوجه الذي إلينا، فوجب أن تكون تلك الأجزاء منقسمة.

ويقوم ردّ الذريين من المتكلمين على هذين الوجهين بأن اللازم منهما هو تعدد الأطراف فحسب، ففي الحقيقة يمكن أن يكون لشيء واحد غير منقسم في ذاته أطراف هي بمثابة الأعراض الحالّة فيه، مما لا يستدعي انقسامه. ومثال ذلك أن مركز الدائرة يحاذي جملة نقاط محيطها، مع أن المركز نقطة غير منقسمة.

وقريبة من حجج النوع الأول الحجج المتعلقة بالمماسّة. وهي أيضاً وجهان أساسيان. الأول: لو تركّب الجسم من أجزاء لا تتجزأ فلا بدّ أن يكون بينها ترتيب، وأن يكون هناك وسط وطرف، فإن الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس، فما به يماس الوسط أحد الطرفين هو غير ما به يماس الطرف الآخر، فينقسم الجزء الوسط، مع افتراض كونه غير منقسم.

وقد كان من السهل نسبياً على المتكلمين من الذريين الرد على هذه الحجة، التي عرفت في الفكر اليوناني بـ «الذرة الثالثة». فعندهم، كما رأينا أعلاه، أن الأطراف، التي بها تتماس الجواهر الفردة، هي بمثابة الأجزاء «الرياضية»، «لا الفيزيائية»، منها، مما لا يتناقض والقول بعدم انقسام الجوهر الفرد.

وفي الوجه الثاني من حجج المماسة يدور الحديث عن جزء لا يتجزأ، يقع على ملتقى اثنين من الأجزاء، فيماس كلاً منهما جزئياً فحسب، ولذا يكون منقسماً. وهنا يساق البرهان التالي على إمكانية هذا الوقوع: نفرض خطاً من أجزاء وتر، كالخمسة مثلاً، وفوق كل من الجزئين اللذين في طرفيه جزء، ثم نفرض أن هذين الجزئين، اللذين فوق الطرفين، يتحركان كل منهما نحو الآخر حركة سواء، فيلتقيان لا محالة في الوسط، وهو الجزء الثالث.

ولكن الجزئين المتحركين، كما يقول أنصار المذهب الذري، يسقطان قبل بلوغ الجزء الثالث، إذ إن شرط انتقالهما إلى الثالث هو فراغ ما يسع الجزئين

معاً، والثالث لا يسعهما، بل يسع واحداً منهما فقط. ثم إن هذا الوجه «إنما يتم إذا وجد الجزء على الانفراد، وأمكن حركته، والقائلون بتركب الجسم من الأجزاء يمنعون وجود الجزء منفرداً، فضلاً عن حركته(*). ويذكر التفتازاني أنه في بعض كتب المعتزلة يُردُّ على الحجج المذكورة أعلاه بأنها إنما تدل على الانقسام بالوهم، ونحن نعني بالجزء (الذي لا يتجزأ) ما لا ينقسم بالفعل»(**).

ويرتكز النوع الثالث من طرف الاحتجاج على نفي الجزء الذي لا يتجزأ إلى تفاوت الحركات بالسرعة والبطء. وحاصله أن وجود التفاوت في الحركات يستلزم تجزؤ الأجزاء؛ وبالعكس، فإن عدم التجزؤ يستلزم انتفاء التفاوت. وتفاوت الحركات بالسرعة والبطء أمر ضروري، فإذن تنتفي الأجزاء. وبما أن أصحاب الجزء من المتكلمين قد قالوا بالوقفات (السكنات) تفسيراً لذلك التفاوت، راح خصومهم يفنّدون قولهم هذا. وأشهر ما ساقوه في هذا الصدد هو دليل «تفكك الرحى» (المعروف في تاريخ الفكر بـ «دولاب أرسطو» أيضاً). فحركة الدائرة الطوقية من الرحى أسرع من حركة الدائرة القطبية، لطول مسافة الأولى ولقصر مسافة الثانية. وهما متلازمتان، فلو تحركت الطوقية، مثلاً، ووقفت القطبية، لزم التفكك وانقسام الرحى إلى دوائر متعددة بحسب أجزائها. ويتبين ذلك بإخراج خطوط من مركز الرحى إلى كافة نقاط الطوق العظيم منها، فإن تلك الخطوط تكون مركبة من أجزاء لا تتجزأ، وتتركب من أجزاء تلك الخطوط أطواق متداخلة، متفاوتة في الكبر والصغر، بحيث يكون الطوق العظيم من الرحى مركباً من أطراف تلك الخطوط، فإذا تحرك هذا الطوق ولم يتحرك الطوق الذي يلاصقه فقد انفك أحدهما عن الآخر، وكذلك هو الأمر إذا تحرك الطوق الثاني ولم يتحرك الثالث، وهكذا حتى الطوق الذي هو أصغرها، فيلزم تفكك الرحى، عند تحركها، على مثال دوائر محيطة بعضها ببعض.

ورابع أنواع حجج المعارضين للمذهب الذري هو المبني على الأصول الهندسية. ومن المعروف أن أرسطو كان لا يلجأ عموماً إلا إلى الحجج ذات

(*) الجرجاني. شرح المواقف، ج ٧، ص ٢٣٠ (حاشية السيالكوتي)، وانظر أيضاً: التفتازاني. شرح المقاصد، ج ١، ص ٣٠٠.
(**) التفتازاني. شرح المقاصد، ج ١، ص ٣٠٠.

الطابع الفلسفي في بحثه لمسألة تركيب الأجسام من جواهر فردة. فكان لا يحبذ التعويل على مبادىء الرياضيات مباشرة، ذلك أن الرياضيات، عنده، إنما تتأسس صحتها، في نهاية المطاف، في «الفيزياء» فحسب. ولكن أتباع أرسطو من المشائيين اليونانيين لم يبقوا أمناء لتوجه معلمهم هذا. فسرعان ما راحوا يطرحون الحجج الرياضية في مجابهة القول بالجزء الذي لا يتجزأ. وعلى هذه الأرضية ظهرت «رسالة في الخطوط غير المنقسمة»، المنسوبة إلى أرسطو، والتي تعود، على الأرجح، إلى تيوفراسطوس. وقد صيغت في هذه الرسالة الكثير من الحجج الهندسية، التي تصادف لدى خصوم الذرية في المشرق الإسلامي.

ومن هذه الحجج القول إن كل خط يمكن تنصيفه، وإذا افترضنا أنه مؤلف من أجزاء لا تتجزأ، فإنه يتعذر تنصيفه إذا كانت أجزاؤه وتراً (ثلاثة، مثلاً)، إذ يلزم من ذلك تجزؤ الوسطاني. ومنها أيضاً ما يعتمد على عدم تقايس قطر المربع وضلعه (أو وتر الزاوية القائمة وضلعها). ففي مربع، مكوّن من أربعة خطوط مستقيمة مضمومة بعضها إلى بعض على غاية الإمكان، وكل منها مركب من أربعة أجزاء، يكون قطره خطاً يحصل من الجزء الأول من الخط الأول والثاني من الثالث والثالث من الثالث والرابع من الرابع، فإن كانت متلاقية كان القطر مساوياً للضلع، وهو محال، وإن كان بينها فرج، فلا يكون إلا ثلثاً، فإما أن يسع كل منها جزءاً، فيكون القطر كالضلعين سبعة أجزاء، وهو أيضاً باطل، أو أقل من جزء، فيلزم انقسام الجزء.

والحجج الرياضية هذه كثيرة، تعدّ بالعشرات. ويبدو أن المتكلمين لم يولوها شأناً، ذلك أن الإنشاءات الهندسية، عندهم، لا تعتبر أشياء، من الضروري أن تتحقق في العالم الفيزيائي، «في الخارج»، أي خارج الذهن(*).

وهكذا، فإن المتكلمين قد اشتغلوا أساساً بالمسائل المتعلقة بإثبات وجود حدٍ تنتهي عنده قسمة الأجسام: عدد الذرات المؤلفة لأقلّ الأجسام، وامتداد الذرة وجهاتها، الخ. وقد أسهم علماء الكلام، في حلهم لهذه المسائل، بقسط ملحوظ في تطوير المذهب الذري. فيعود إليهم الفضل في المحافظة على

(*) الجرجاني. شرح المواقف، ج ٧، ص ٢٣ (حاشية السيالكوتي).

التقاليد الذرية اليونانية، التي طوتها يد النسيان في أوروبا المسيحية في العصر الوسيط. ثم إنهم جاؤوا، وعلى نحو أكثر جلاء ودقة منه في الفكر اليوناني، بجملة من الأفكار الهامة بالنسبة للمذهب الذري، منها التمييز بين الامتداد والجسمية، والقول بتماس الذرات عبر أطرافها (التي هي «أقسام» رياضية، هندسية، من الذرة، وليست أجزاء فيزيائية لها، مما يسمح بتكوين مقدار متصل Continuum من الذرات المنفصلة)، والتفرقة بين الحد الأصغر minimum الفيزيائي (الجوهر الفرد) وبين الحد الأصغر الرياضي النقطة، ونظريتا «الوقفات» («السكنات») و «الطفرة». كما وتبلورت في أعمال المتكلمين أهم الحجج الفلسفية والرياضية، المؤيدة للمذهب الذري أو المعارضة له، والتي ستتكرر، في أشكال وقوالب مختلفة ومتنوعة، لدى الأجيال اللاحقة من المفكرين، وعلى امتداد قرون عديدة من السنين.

الباب الثاني

المشائية الشرقية

الفصل الأول

الفلاسفة

سبق أن ذكرنا أن الأدبيات العربية الإسلامية قد درجت على قصر اسم «الفلسفة» و «الفلاسفة» على تيار معين من تيارات الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية، هو الذي طور التقاليد الفلسفية اليونانية. وكان رواد «الفلسفة» الأول مفكرين فرادى، أبرزهم الكندي والرازي. وفي القرن العاشر ظهرت جماعة الفلسفة المعروفين بـ «اخوان الصفا»، والتي ارتبطت بالحركة الإسماعيلية على نحو أو آخر. أما كبار فلاسفة الإسلام، الفارابي وابن سينا وابن رشد، فيمثلون مدرسة «المشائية الشرقية»، التي نسجت أساساً على منوال أرسطو وأتباعه من المشائيين(*) اليونانيين. وهذه المدرسة ستكون محط اهتمامنا الرئيسي أدناه، في حين لن نعرض لمذاهب غيرهم من الفلاسفة إلا لماماً، وكتمهيد للمشائية الإسلامية، علماً بأننا سنعنى خاصة بما في تلك المذاهب من أفكار تتصل بالمسألة المحورية للحياة الفكرية في ذلك العصر، مسألة العلاقة بين العقل والإيمان، الحكمة والشريعة.

١ ـ أوائل الفلاسفة

لقب الكندي بـ «فيلسوف العرب» لأنه كان أول العرب الذين اشتغلوا بـ «علوم الأوائل» اليونانية ونشرها. وكان ميلاده في أواخر القرن الثامن، وذلك، على الأرجح، في مدينة الكوفة، التي كان أبوه أميراً عليها. تلقى دراسته

(*) والمشائية هي مدرسة أرسطو. ويقال إن التسمية جاءت من أن أرسطو كان يلقي الدروس على تلامذته وهو يتمشى وهم يسيرون حوله.

العلمية والفلسفية في بغداد، وحظي لاحقاً برعاية المأمون والمعتصم، وكان معلماً لابن الثاني منهما ـ أحمد، الذي ألّف له عدداً من رسائله. وكان لمكانته المرموقة في البلاط أن تسهل عليه اشتغاله بالعلوم الفلسفية، ولكنها كانت في الوقت نفسه سبباً في حقد الحساد الذين لم يسلم من مكائدهم. وفي عهد الخليفة المتوكل تعرض، شيمة المعتزلة، للملاحقة والاضطهاد. وقد وافته المنية في بغداد، ما بين عامي ٨٦٠ و٨٧٩.

وضع «فيلسوف العرب» أكثر من ٣٠٠ مؤلف، تشمل الفلسفة وعلم النفس والطب والهندسة والفلك والموسيقى والكيمياء ومختلف الصناعات. وكان له فضل كبير في التعريف بأعمال المفكرين اليونانيين، وفي إصلاح ترجمتها إلى العربية. ويتصل بهذا المحور من نشاطه وضعه لرسالة «في حدود الأشياء ورسومها»، التي كانت أول معجم للمصطلحات الفلسفية باللغة العربية. ومن أشهر مؤلفاته الفلسفية كانت «رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة» (والتي مهدت لأعمال الفلاسفة العرب اللاحقة، المكرسة لتصنيف العلوم)، ورسالة «في الجواهر الخمسة» (فقد أصلها العربي)، و «في الفلسفة الأولى»، و «في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد»، و «رسالة إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تناهي جرم العالم».

لم يبن الكندي صرح مذهب فلسفي متكامل. وقد جاءت أعماله لتعكس خليطاً واسعاً من المذاهب التي تنحدر إلى أرسطو وأفلاطون وأفلوطين وبرقليس والفيثاغوريين، والتي انكب مترجمو «بيت الحكمة» على تعريف العرب بها. وبين أشهر أفكاره يأتي قوله بالجواهر الخمسة ـ المادة والصورة والحركة والمكان والزمان؛ وقوله بأنواع أربعة من العقل: ١) العقل الفعّال (العقل بالفعل، وهو الذي يكون دوماً في فعل)، و٢) العقل بالقوة (أي كإمكان)، وهو للنفس، و٣) العقل بالملكة، وهو الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل (كالطبيب الذي تعلم الطب، لكنه لا يمارسه بالفعل)، و٤) العقل البياني (أو البائن، أي الظاهر، وذلك كالطبيب الذي يمارس مهنة الطب بالفعل). وكان هذا التقسيم، الذي سبقه تقسيم الاسكندر الأفروديسي للعقول إلى «هيولاني» و «مستفاد» و «فعّال»، الأول في سلسلة من التصنيفات المماثلة لدى الأجيال اللاحقة من

«الفلاسفة» العرب. وإلى الكندي يعود الفضل في تزويد «الفلسفة» بطريقة التأويل (تأويل القرآن).

وترتب على الكندي الدفاع عن الفلسفة في وجه المحافظين من الإيمانيين. ففي رسالته «في الفلسفة الأولى» يسوق جملة من الحجج(*)، يبين فيها ضرورة الفلسفة، التي يعرّفها بأنها «علم الأشياء بحقائقها، بقدر طاقة الإنسان». ومن ذلك قوله: «إنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها (للفلسفة) اقتناؤها، وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إنَّ اقتناءها يجب أو لا يجب، فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم، وإن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحصروا علة ذلك، وأن يعطوا على ذلك برهاناً؛ وإعطاء العلة والبرهان من قضية علم الأشياء بحقائقها. فواجب إذن طلب هذه القضية بألسنتهم، والتمسك بها اضطرار عليهم»(**).

ولذا «ينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا، والأمم المباينة. فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق. وليس يبخس الحق، ولا يصغر بقائله ولا بالآتي به. ولا أحد يبخس بالحق، بل كل يشرفه الحق»(***).

ومن هذه الرؤية ينبع القول بتطور المعارف البشرية كعملية تدريجية، تغتني فيها بالحقائق النسبية التي تحصلها الأجيال العديدة من علماء الأمم المختلفة. وبالاتفاق مع قول أرسطو المعروف، يؤكد الكندي «أنه لم ينل الحق، بما يستأهل الحق، أحد من الناس بجهد طلبه، ولا أحاط به جميعهم، بل كل واحد منهم إما لم ينل منه شيئاً، وإما نال منه شيئاً يسيراً بالإضافة إلى ما يستأهل الحق. فإذا جمع يسير ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل»(****).

ومع ذلك، يرى «فيلسوف العرب» أن من واجبه التنويه بأن المعرفة البشرية

(*) ولها نظائر في مؤلف أرسطو الذي لم يصلنا «بروتريبتيكوس» (الحث على الفلسفة).
(**) كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى. القاهرة، ١٩٤٨، ص ٨٢.
(***) المصدر السابق، ص ٨١.
(****) المصدر السابق، ص ٧٩ ـ ٨٠.

أدنى مرتبة من المعرفة الإلهامية، ولذا فإن النبوة أعلى من الفلسفة، التي تحصل بعد جهد كبير، ولا تنال بالوحي.

ويذهب الكندي إلى أن خصوم الفلسفة وأعداءها إنما يعارضونها لكونهم «تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق»؛ فيرمون المشتغلين بها بالكفر والزندقة، طمعاً في احتكار الاتجار بالدين. فهم إنما يفعلون ذلك «لضيق فطنهم عن أساليب الحق، وقلة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة في الرأي والاجتهاد في الأنفاع العامة الكل، الشاملة لهم، ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسدف سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق، ووضعهم ذوي الفضائل الإنسانية - التي قصروا عن نيلها وكانوا منها في الأطراف الشاسعة - لموضع الأعداء الحربية الواترة، ذباً عن كراسيهم المزورة التي نصبوها من غير استحقاق، بل للترؤس والتجارة، وهم عدماء الدين. لأن من تجر شيئاً باعه، ومن باع شيئاً لم يكن له، فمن تجر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها، وسماه كفراً»(*).

ولكن مما لا شك فيه أن آراء الكندي الحقيقية كانت أجرأ بكثير من التي صرح بها لمعاصريه في رسائله المنشورة. ويدل على ذلك، فيما يدل، أن تلميذه الأقرب، أحمد بن الطيب السرخسي (٨٣٣ أو ٨٣٧ - ٨٩٩) لم يكتم تشكيكه بالنبوّات، واتهامه الأنبياء بالتدجيل.

كان السرخسي، كما يحكي عنه البيروني (في «الآثار الباقية عن القرون الخالية»)، «أشهر أهل زمانه بالإلحاد»(**). وقد «هجس في قلوب المسلمين هواجس باطلة» بأنه تنبأ منها بحلول نهاية الإسلام بعد ٦٩٣ سنة، وذلك بناء على حسابات عددية، استخدم فيها الحروف التي في أوائل سور القرآن. ويتساءل البيروني ساخراً: «وليت شعري، متى صار السرخسي يستشهد بآي من القرآن،

(*) كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ص ٨١ - ٨٢.
(**) أنظر:
Rosenthal, F. Ahmad b. at-Tayyib as-Sarahsi. Connecticut, New Haven 1943, p. 122.

وقد سبق له كتب ومقالات في تكشيف أسرار المموهين، عني بهم الأنبياء، فاتخذهم فيها سخرياً، وذكرهم بما يخلون عن مثله»(*).

ويروي الاخباريون أنه «كان لأحمد (السرخسي) مجلس يجتمع إليه الناس ويتحدثون معه. فسأله يوماً (الخليفة) المعتضد عما جرى له في ذلك المجلس، فقال: يا أمير المؤمنين، مرّ بي فيه اليوم أمر ظريف.. دخل علي في جملة الناس رجل لا أعرفه، له رؤاء وهيبة، فتوسمت أنه من أهل المعرفة. وقعد لا ينطق من أول المجلس إلى آخره. فلما انصرف الناس لم ينصرف. فقلت له: ألك حاجة؟ قال: نعم، تخلّ لي نفسك. فأبعدت غلماني وبقيت وحدي. فقال: أنا رجل أرسلني الله إلى هذا البشر، وقد بدأت بك لفضلك، وأملت أن أجد عندك معونة، فقلت له: يا هذا، أما علمت أني مسلم، أعتقد أنه لا نبوّة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقال: علمت ذلك، وما جئتك إلاّ ببرهان ومعجزة، هل لك في الوقوف على معجزتي؟ فأردت أن أعلم كل ما عنده. فقلت: ها هنا. قال: تحضرني سطلاً فيه ماء. فأحضرت ذلك. فأخرج من كمه حجرين. فقال لي: ما هما؟ قلت: حجران. فقال لي: رم كسرهما. فرمت ذلك، فتعذر لشدة صلابتهما. فقال: ضعهما بيدك في السطل، وغطّه بمنديل. ففعلت من حيث لم يتولّ هو شيئاً من الأمر، ولا قرب من السطل. وأقبل يحدثني، فوجدته ممتعاً، كثير الحديث، سديد العبارة، حسن الثبات، صحيح النقل، لا أنكر منه شيئاً. فلما طال الأمر قلت له: فأي شيء بعد هذا؟ فقال: أخرج إليّ الحجرين. فكشف السطل، وطلبتهما، فلم أجدهما، وتحيرت. وقلت له: ليس في السطل شيء. فقال: أما في هذا إعجاز؟ فقلت له: بقيت عليك واحدة، وهي أنني آتيك بحجرين من عندي، فقال لي: وهكذا قال أصحاب موسى، إذا جاءهم رجل بعصاه يريد أن تكون هذه العصا... فقام، وقال لي: ففكر في أمرك، وأعود إليك. فندمت على تركه بعد انصرافه. وأمرت غلماني، فتبعوه في كل طريق، فلم يجدوه. قال القاسم بن عبيد الله: فقال لي المعتضد: أتدري ما أراد أحمد بن الطيب، لعنه الله، بهذا الحديث؟ فقلت: لا، يا أمير المؤمنين. فقال: إنما أراد أن سبيل موسى عليه السلام في العصا سبيل هذا الرجل في

(*) المصدر السابق، ص ١٣٤.

الحجرين، وأن الجميع بحيلة»[*]. حتى ويروى أن السرخسي تجرأ على دعوة الخليفة المعتضد إلى الإلحاد.

«وفيه يقول أبو أحمد يحيى بن علي النديم:

يَا مَنْ يصلي رياءً ... ويُظهر الدينَ سمعةْ
وليس يعبدُ ربّاً ... ولا يدينُ بشرعةْ
قد كنت عطّلت[**] دهراً ... فكيف أسلمت دفعةْ
لو ظلت في كل يومٍ ... مصلياً ألف ركعةْ
وصُمت دهرك لا مُفـ... ...طراً لعيد وجمعةْ
ما كنت في الكفر إلاّ ... كالنار في رأس تَلعَةْ
تقرأ القرآن ولو تسـ... ...تطيع فرقت جمعةْ
وإن سمعت بحقٍ ... حاولت بالزور دفعةْ
قل لي أبَعدَ اتباع ... الكندي تعمُرُ ربعةْ
وتستقي الكفر منه ... ولا تحاذر شنعه»[***]

إن أعمال السرخسي المكرسة لما يزعمه من تدجيل الأنبياء، شأنها في ذلك شأن مثيلها من مؤلفات ابن الريوندي، لم تصلنا، وإنما حفظ لنا الاخباريون والخصوم[****] شذرات متفرقة منها. ولم تصلنا أيضاً إلاّ شذرات من أعمال مفكر متحرر آخر، معاصر للسرخسي، يعتبر من أكبر الخارجين عن العقيدة الحقة في تاريخ الإسلام كله، هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي.

كان الرازي رجلاً موسوعياً، اشتغل بالفلسفة وكان أشهر مرجع في الطب

(*) Rosenthal F. Ahmadd. at-Tayyib as-Sarahsi. p. 128-131.

(**) التعطيل هنا، بمعنى إنكار الإله ـ الصانع.

(***) Rosenthal F. Ahmadd. at-Tayyib as-Sarahsi, p. 130.

(****) وخاصة الداعي الإسماعيلي ناصر خسرو (ق ١١)، صاحب «زاد المسافرين»، ومواطن الرازي وسميه أبو حاتم الرازي (ـ ٩٣٣)، صاحب «أعلام النبوة».

في القرن العاشر. وقد ولد في مدينة الري (بالقرب من طهران اليوم) عام ٨٦٥، وتولى رئاسة المستشفى (البيمارستان) في الري ومن ثم ببغداد، وكانت وفاته في الري، سنة ٩٢٥ أو ٩٣٤. ويذكر له أكثر من مئتي مؤلف، ضمنها أعمال فلسفية، مثل «الطب الروحاني» و «السيرة الفلسفية» و «مقالة فيما بعد الطبيعة» و «العلم الإلهي» و «القول في الهيولى» و «القول في الزمان والمكان»، و «القول في النفس والعالم».

تقوم آراء الرازي الأنطولوجية على القول بمبادىء أزلية خمسة: الباري، والنفس، والهيولى، والزمان، والمكان. وهو يقول بالمكان المطلق، الكلي (في مقابل المكان الجزئي الذي يرتبط بالأجسام الجزئية أو المادية) وبالزمان المطلق، الكلي (خلافاً للزمان الجزئي، المقترن بحدوث العالم وحركة الأفلاك). وينسب إليه القول بتألف الهيولى من ذرات يفصل بينها الخلاء[*]. وتتسم نظرته المعرفية برفض التقليد ونبذه، وبالتصدي للتفسيرات الصوفية ـ الغيبية للطبيعة وظواهرها، وبالتعويل على المنهج التجريبي في البحث، وبالإيمان بقدرات العقل البشري وبترقيه المتواصل. وبالاتفاق مع التقسيم الثلاثي الأفلاطوني للنفس البشرية يدعو صاحب «الطب الروحاني» إلى تعويد النفس النباتية والنامية والشهوانية، ومعها النفس الحيوانية والغضبية، على الخضوع للنفس الناطقة والإلهية، والتزام الاعتدال في الأمور كلها[**].

واشتهر الرازي خاصة بنقده للنبوّات وإبطاله لها. وهو ينوه، بادىء ذي بدء، بأن العقل كافٍ لوحده في معرفة الشر والخير، الضار والنافع، الباطل والحق، وليس له حاجة في ذلك إلى مرجع أعلى منه، يملي عليه شيئاً من ذلك. والناس جميعاً متساوون في العقول والفطن، فليس التفاوت بينهم بالفطر والاستعدادات، وإنما هو في تنمية هذه الاستعدادات وتوجيهها. وإذا كان الأمر كذلك، يسأل الرازي القائلين بالنبوّات وضرورتها: «من أين أوجدتم أن الله اختصّ قوماً بالنبوة دون قوم، وفضّلهم على الناس وجعلهم أدلة لهم، وأحوج الناس إليهم؟ ومن أين أجزتم في حكم الحكيم أن يختار لهم ذلك، ويسلي

(*) أبو بكر محمد بن زكريا الرازي. رسائل فلسفية. بيروت، ١٩٧٣، ص ٢١٩.
(**) المصدر السابق، ص ٢٧ وما بعدها.

بعضهم على بعضهم ويؤكد بينهم العداوات ويكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس»(*)؟

ثم إن كل نبي من الأنبياء يدّعي أنه يستمد علمه من مصدر إلهي، من الوحي المنزل. ولو كان مصدرهم واحداً حقاً، لما اختلفوا فيما بينهم وتناقضوا حتى في أبسط القضايا. «فزعم عيسى أنه ابن الله، وزعم موسى أنه لا ابن له، وزعم محمد أنه مخلوق كسائر الناس، وماني وزرادشت خالفا موسى وعيسى ومحمداً في القديم وكون العالم وسبب الخير والشر، وماني خالف زرادشت في الكونين (النور والظلمة) وعالميهما، ومحمد زعم أن المسيح لم يقتل، واليهود والنصارى تنكر ذلك وتزعم أنه قتل وصلب»(**).

ولا يكتفي الرازي بإبراز مناقضة الديانات بعضها للآخر، وإنما يتوقف لبسط ما رآه من التناقض الداخلي لكل منها على حدة. ففي القرآن، مثلاً، يشير إلى ما فيه من تعارض الآيات بين التنزيه والتشبيه، أو التسيير والتخيير.

وزعم الرازي أن الكتب المنزلة حافلة بالأساطير القديمة، وملأى بالتناقضات والسخافات، فليس لها أن تعوّل على التصديق إلاّ من قبل ضعفاء العقول من الرجال والنساء والصبيان. وهو يذكر عدة أسباب لحيوية الشرائع، منها التقليد وطول الألفة والتعود والاستمرار التي تصير بمثابة الطبع والغريزة، واستعانة رجال الدين بالسلطان وأولي الأمر في فرض معتقداتهم قسراً. وأهل الشرائع دفعوا النظر العقلي في أصول الدين، ونهوا عنه، وكفروا المشتغلين به، ورووا عن أسلافهم الأقوال التي تؤيد ذلك، مثل: «الجدل في الدين والمراء فيه كفر»، و «من عرّض دينه للقياس لم يزل الدهر في التباس»، و «لا تفكروا في الله وتفكروا في خلقه»، و «القدر سرّ الله فلا تخوضوا فيه»، و «إياكم والتعمق فإن من كان من قبلكم هلك بالتعمق». ويعلّق الرازي قائلاً: «وإن سئل أهل هذه الدعوى عن الدليل على صحة دعواهم استطاروا غضباً، وهدروا دم من يطالبهم بذلك، ونهوا عن النظر، وحرّضوا على مخالفيهم. فمن أجل ذلك اندفن الحق أشد اندفان، وانكتم أشد انكتام»(***).

(*) أنظر: عبد الرحمن بدوي. من تاريخ الإلحاد في الإسلام. القاهرة، ١٩٤٣، ص ٢٠٧.

(**) المصدر السابق.

(***) عبد الرحمن بدوي. من تاريخ الإلحاد في الإسلام. القاهرة، ١٩٤٣، ص ٢١١.

وزعم الرازي أيضاً أن كتب أئمة الشرائع ليس لها، بحد ذاتها، جلب نفع أو درء ضرٍ، وذلك خلافاً لمؤلفات العلماء التي تسهّل على الناس حياتهم وتحفظ لهم صحتهم. وإذا كان هذا أو ذاك من الكتب الدينية يتضمن حقائق فعلاً، فإن طالب الحقائق منها، وليس من العلوم، لأشبه بمن يختار أطول الطريقين المؤديين إلى هدفه. فالمعارف المتعلقة بالنجوم والأرض، أو بالهندسة والمنطق، أو بالطب والصيدلة، هي وأمثالها من العلوم لا تأتي من الإلهام الإلهي، وإنما تحصل بالنظر والتجربة، بنشاط أجيال عديدة من المفكرين. ومن هنا خاطب الرازي القائلين بما للأئمة من علوم: «أخبرونا أين ما دلت عليه أئمتكم من التفرقة بين السموم والأغذية وأفعال العقاقير؟ أرونا منه ورقة واحدة، كما نقل عن سقراط وجالينوس الآلاف لا الآحاد (من الأوراق)، وقد نفع الناس؟ وأرونا شيئاً من علوم حركات الفلك وعلله نقل عن رجل من أئمتكم أو شيئاً من الطبائع اللطيفة الطريفة، نحو الهندسة وغير ذلك من أمر اللغات، لم تكن معروفة، اخترعها أئمتكم؟ ثم قال: إن قلتم إن هذا كله أخذ أصله من أئمتنا، قلنا: هذه دعوى غير صحيحة ولا مسلمة عندكم، وإنا لنعرف ما تدعون إنه من أئمتكم، وهو الضعف الوتح(*) الذي شاع ذكره في عوام الناس وخواصهم»(**).

٢ ـ اخوان الصفا

شهد القرن العاشر مرحلة جديدة في تطور «الفلسفة» العربية، ارتبطت إلى حد كبير، بالحركة الإسماعيلية.

كانت الإسماعيلية الراية الفكرية لعدد من الحركات، المناهضة للسلطة العباسية. وهي ترتكز، كمذهب ديني، إلى التفريق بين «باطن» النص القرآني و «ظاهره»: الظاهر موجّه لـ «العامة»، لـ «الجمهور»، أما الباطن، وفيه حقيقة الكتاب المنزل، فلا يدركه إلاّ «أئمة» الإسماعيلية. ولكن ليس ثمة هوة شاسعة، لا يمكن تجاوزها، بين علم الإمام وعلم جمهور المؤمنين: لقد غرق الناس في

(*) أي القليل، التافه...

(**) عبد الرحمن بدوي. من تاريخ الإلحاد في الإسلام. القاهرة، ١٩٤٣، ص ٢٢٠.

بحر الجهل، الذي يغمر وجه الأرض منذ الطوفان، عندما تجسدت كلمة الله في ظاهر الشريعة، لكن هلاكهم ليس محتماً، فهناك سفينة نوح، سفينة المعرفة، التي تحمل النجاة لمن يحصلها على يدي المعلم.

وكان دعاة الإسماعيلية، الذين حطت ركابهم في كافة أصقاع العالم الإسلامي من أقصاه إلى أدناه، يعتبرون أنفسهم عوناً على نجاة الناس من الغرق، وشفاء أنفسهم من المرض، من الإيمان الأعمى بظاهر الشريعة. وهذا الشفاء كانوا يتصورونه ـ على غرار تطبيب البدن ـ ارتقاء من مرتبة أدنى إلى أعلى في إدراك المعنى الباطني للنصوص المنزلة. وقد أدى هذا التعامل مع النصوص المنزلة إلى استبدال النظرة الدوغمائية، برؤية فلسفية، تنشد المعرفة الإيجابية، العلمية. وينسب ابن تيمية إلى النصيرية، القريبين من الإسماعيلية، أنهم لم يكونوا يؤمنون بأحد من أنبياء الله ورسله، ولا بأي من الكتب المنزلة، وأنهم أقاموا مذهبهم على آراء «الطبيعيين».

جاءت الإسماعيلية مزيجاً من الحكمة الهيلنستية ومن التصورات الدينية ـ الفلسفية، الشائعة لدى بعض شعوب الشرق. فمن الشرق أخذ الإسماعيلية عقيدة تناسخ الأرواح، التي تعكس بقايا التصورات الطبيعية لدى الشعوب القديمة، والتي ترى أن مبدأ النفس لا ينحصر بعالم الحيوان والنبات، بل يتعداه إلى العالم، الذي نسميه اليوم بالعالم غير العضوي. ويتجلى القرب من الأفلاطونية المحدثة في الكسمولوجيا (نظرية بنيان الكون) الإسماعيلية: المبدأ الإلهي يخلق، بغير زمان، «عقل الكل» (أو «العقل الأول»)، الذي عنه تصدر «نفس الكل» (أو «العقل الثاني»)، خالقة المادة، وباعثة الحياة في الطبيعة كلها. وعلى غرار المعتزلة يستخدم الإسماعيلية المفاهيم السالبة في الحديث عن المبدأ الإلهي: لا يمكن أن يقوم، عندهم، أي شبه بين الخالق ومخلوقاته؛ حتى يضعون الله فوق الوجود واللاوجود.

وقد برز في الحركة الإسماعيلية، سواء من الناحية الايديولوجية أو السياسية، اتجاهان، راديكالي ومعتدل. وكان القرامطة يمثلون الاتجاه الراديكالي. وكانت شعاراتهم المنادية بالعدالة تؤجج لهيب الانتفاضات والثورات، التي شارك فيها (أواخر القرن التاسع والنصف الأول من القرن العاشر) الفلاحون

والبدو الرحل وفقراء المدينة، والتي عمت كل مناطق الشرق الأوسط، من اليمن وحتى خراسان.

وشيّد القرامطة في شرق الجزيرة العربية دولتهم، التي قامت على مبادىء، تذكرنا بالشيوعية البدائية(*). وقد أعلنوا على الملأ أن الأنبياء الثلاثة موسى وعيسى ومحمداً كانوا دجالين، يهدفون إلى تكبيل الناس باختلاقات وتلفيقات عن الثواب والعقاب في «العالم الأخروي». وفي عام ٩٣٠ هاجم القرامطة مكة، واستولوا على الحجر الأسود، ونهبوا ثروات الكعبة. وجدير بالذكر أن المكيين، أنفسهم شاركوا في عمليات النهب.

وكان الفاطميون، الذين اتخذوا من القاهرة عاصمة لدولتهم، يمثلون الجناح المعتدل في الحركة الإسماعيلية. وكانوا يستخدمون المذهب الإسماعيلي أداة للتغلغل السياسي إلى باقي مناطق العالم الإسلامي. وفي أيام الدولة الفاطمية (٩٦٩ ـ ١١٧١) مال الإسماعيلية إلى المهادنة مع الفكرة، القائلة إن الجماعة، التي صاروا يترأسونها، يجب أن تستمر في العيش تبعاً للشرع الإسلامي، ورفعوا، إلى أجلٍ غير مسمّى، مسألة إلغاء الشرائع، الذي كان يفترض حلوله مع قدوم «القائم»، «المستور»، الذي سيأتي ليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً، ويبين للناس الحقيقة الصافية، التي لم تعكرها العقائد الدينية، ويسنّ لهم نظاماً، قائماً على العقل والعدالة. ومن الآن فصاعداً صار «القائم» يعني زعيم الإسماعيلية الروحي، أي «إمامهم»، لكن ذلك ترافق بالتفريط والمبالغة في تقديس شخص الإمام حتى درجة التأليه (كالحاكم بأمر الله).

لقد اجتذبت الدعوة الإسماعيلية فئات اجتماعية متنوعة ومتباينة. فالفقراء علّقوا على التنظيمات الإسماعيلية السرية آمالهم في إقامة نظام اجتماعي عادل. وكان الأمراء المحليون يرون في هذا المذهب أداة ايديولوجية لتدعيم استقلالهم عن الخليفة السني ببغداد. أما الدوائر المثقفة والمتنورة فقد استهوتها في الإسماعيلية نزعتها المتسامحة تجاه التدين والأديان، وانفتاحها على المعارف «الدخيلة» الدنيوية. وليس من المستبعد أن تكون النظرة الإسماعيلية إلى المعرفة

(*) ولكن هذا لم يكن يستثني وجود العبيد (من غير القرامطة)، وإكراههم على العمل.

كوسيلة أساسية لشفاء النفوس ونجاتها هي التي أوحت لابن سينا بأسماء مؤلفاته الموسوعية: «الشفاء» و «النجاة» و «العلم».

وبالارتباط بالحركة الإسماعيلية ظهرت، في القرن العاشر على الأغلب، جماعة الفلسفة، الذين وضعوا الموسوعة الشهيرة «رسائل اخوان الصفاء وخلاّن الوفاء». وكان «اخوان الصفا» جماعة سرية، لم تصلنا معلومات يقينية عن قوامها أو عن زعمائها. وكانوا، كالإسماعيلية، من المعارضين للحكم العباسي، لـ «دولة الشر» بقضاتها وفقهائها الذين باعوا أنفسهم للشيطان وكانوا، فيما يرويه عنهم التوحيدي، يرون أن «الشريعة قد دُنِّست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية»(*). ولهذا الهدف حرروا موسوعتهم، التي تضم ٥٢ رسالة، موجهة للحلقة المتوسطة من أتباعهم، الذين ارتفعوا فوق مستوى التقليد الديني الأعمى، ويتطلعون لتحصيل المعرفة العليا، الباطنية.

وقد تميز «الاخوان» بالنزعة الشمولية، بالانفتاح على كافة العلوم والمذاهب والأديان والأمم. فهم يدعون أصحابهم «أن لا يعادوا علماً من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها»(**). وبالاتفاق مع هذه النزعة جاء مذهبهم، كما عرضوه في «الرسائل» مزيجاً من مذاهب عدة.

ففي المنطق والفيزياء والميتافيزيقا اقتفى «الاخوان» أثر أرسطو في الكثير من الأفكار، واستعاروا منه مفاهيم الجوهر والعرض، والمادة الصورة، والقوة والفعل، والعلل المادية والصورية والفاعلة والغائية، وغيرها. وأخذوا أيضاً بالمقولات الأرسطية العشر، باعتبارها الأجناس العليا للموجودات، ولكنهم قصروها على العالم المخلوق، أما الخالق فوضعوه فوقها، حتى وفوق الوجود والعدم.

وأخذ «الاخوان» بنظرية الفيض (الصدور) الأفلاطونية: عن «الواحد»

(*) التوحيدي. المقاسات. القاهرة، ١٩٢٩، ص ٤٥.

(**) رسائل اخوان الصفا. بيروت، ١٩٥٧، ج ٤، ص ٤٢.

(«الإله») يفيض العقل الفعّال، فالنفس الكلية، فالهيولى الأولى. وهذه الذوات الأربع تشكل الدرجة الأعلى في مراتبية الوجود. أما الدرجة المتوسطة فتشغلها «الطبيعة» و «الجسم المطلق»، القابل للأبعاد الثلاثة. وفي أسفل الهرم يقع الفلك ذو السبع المدبرات، والعناصر الأربعة (التراب والماء والهواء والنار)، و «مولّداتها» - الجمادات والنباتات والحيوانات(*).

وهذه المراتب هي مراتب «المخلوقات»، فتعكس درجة قربها أو بعدها عن «الواحد»، وكون كل منها شرطاً ضرورياً لوجود المرتبة الأدنى منها، أما في الواحد، في «الباري»، فالأشياء موجودة «كلها معاً»، ويكون خلق العالم «دفعة واحدة»، أي لا في زمان، مما يعني قدم العالم ضمناً. والإله، عند الاخوان، هو إله وحدة الوجود (البانتيئية): «الباري تعالى في كل شيء ومع كل شيء، من غير مخالطة ولا ممازجة، كما أن الواحد في كل عدد ومعدود»(**).

ومن سمات إنشاءات الاخوان الفلسفية، المميزة لهم عن باقي «الفلاسفة» (ما عدا الكندي)، هي النزعة الفيثاغورية نحو الأخذ بالأعداد مبادىء ناظمة للموجودات. فهم يولون أهمية كبيرة للأعداد، وخاصة ٤، ٧، ٩، ١٠، ١٢، ٢٨. ومن ذلك قولهم بـ «التربيع» في الكون: فعلوم الرياضيات أربعة (الحساب والهندسة والفلك والموسيقى)، ومراتب الأعداد أربع (الآحاد والعشرات والمئات والألوف)، وحلقات الفيض أربع (الواحد، العقل الفعّال، النفس الكلية، الهيولى)، وفصول السنة أربعة، وجهات المعمورة أربع (الشرق والغرب والشمال والجنوب) والعناصر أربعة، والأخلاط أربعة (الدم والبلغم والمرة السوداء والمرة الصفراء)، والعناصر أربعة، وأوتار العود أربعة، وما إلى ذلك.

وينظر الاخوان إلى الطبيعة وممالكها الثلاث من زاوية التطور والارتقاء. فالنباتات سبقت الحيوانات في الظهور، وهي لها كالهيولى للصورة. «والحيوانات الناقصة الخلقة متقدمة الوجود على التامة الخلقة بالزمان في بدء الخلق، وذلك أنها تتكون في زمان قصير، والتي هي تامة الخلقة تتكون في زمان طويل... وحيوان الماء وجوده قبل حيوان البر بزمان، لأن الماء قبل التراب، والبحر قبل

(*) المصدر السابق، ج ٣، ص ٢٠٢.
(**) المصدر السابق، ص ٣٤٨.

البر في بدء الخلق»(*). وممالك الطبيعة متصلة إحداها بالأخرى. فأعلى مرتبة الجماد تتصل بأدنى مرتبة النبات، وأعلى مرتبة النبات تتصل بأدنى مرتبة الحيوان، وأعلى مرتبة الحيوان تتصل بأدنى مرتبة الإنسان، الذي هو قمة تطور الموجودات كلها.

والإنسان عالم صغير، يمثل الكون برمته، فالأفلاك التسعة تقابلها في الإنسان العناصر التسعة المؤلفة لجسمه ـ العظم والمخ والعصب والعروق والدم واللحم والجلد والظفر والشعر؛ والبروج الإثنا عشر تقابلها منافذ الجسد الإثنا عشر ـ العينان والأذنان والمنخران والسبيلان والثدييان والفم والسرة؛ والكواكب السيارة السبعة بقواها الجسمانية والروحانية تقابلها قوى الجسم الطبيعية السبع ـ الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغازية والنامية والمصوّرة، والقوى الروحانية السبع ـ الباصرة والسامعة والذائقة والشامة واللامسة والناطقة والعاقلة؛ والعناصر الأربعة ـ النار والهواء والماء والتراب، تقابلها الرأس والصدر والبطن والجوف، الخ. والعالم، بدوره، إنسان كبير. فالجبال تقابل العظام، والمعادن ـ المخ، والبحر ـ الجوف، والأنهار ـ الأمعاء، والسواقي ـ العروق، والتراب ـ اللحم، والنبات ـ الشعر، والريح ـ النفس، والرعد ـ الكلام، وانبلاج الفجر ـ الضحك، والمطر ـ البكاء، والموت ـ النوم، والحياة ـ اليقظة(**)...

وفضل الإنسان على الأحياء كلها هو عقله. وقد نصّب «الاخوان» العقل رئيساً على جماعتهم، وجعلوه الحكم الفصل بينهم. وعقلانيتهم نقدية منفتحة معاً. فمن توجيهاتهم إلى أتباعهم: «فاجتهد يا أخي أن تبيّن الحق لكل صاحب دين ومذهب مما هو في يده أو مما هو متمسك به... ولا تمسك بما أنت عليه من دينك ومذهبك، واطلب خيراً منه، فإن وجدت فلا يسعك الوقوف على الأدون، ولكن يجب عليك الأخذ بالأخير الأفضل، والانتقال إليه، ولا تشغلن بذكر عيوب مذاهب الناس، ولكن أنظر: هل لك مذهب بلا عيب؟»(***). فليس لأحد ادعاء أن الحق قد خلص له، وإن كان الحق واحداً وشاملاً.

(*) رسائل اخوان الصفا، ج ٢، ص ١٨١.
(**) رسائل اخوان الصفا، ج ٢، ص ٤٦٣ ـ ٤٦٦.
(***) رسائل اخوان الصفا، ج ٤، ص ٣٧ ـ ٣٨.

و «العبادة» نوعان عندهم: واحدة للعامة والجمهور، هي «العبادة الشرعية الناموسية»، وأخرى للخاصة، هي «العبادة الفلسفية الإلهية». والعامة يأخذون بأحكام الشريعة على ما يفيده الظاهر منها، ويتبعون قوانينها وطقوسها، أما الخاصة، «الراسخون في العلم» فيطلبون مدلولها الباطن، الحقيقي. ومن هنا يؤول «الاخوان» الجنة والنار تأويلاً عقلانياً، بعيداً عن المدلول الحسي، وذلك بمعنى العلم والجهل، ويفسّرون الجهل بأنه مثال لتطواف الإنسان في الأرض، وهكذا.

والرؤية «الدورية» عنصر جوهري في مذهب الاخوان. فهم يذهبون إلى أنه مع الدورة الكونية تتغير الملوك والدول، وتتبدل الشرائع والملل. ولذا سيأتي دور دولتهم، «دولة أهل الخير»، التي يعمُّ ربوعها العدل، ويتربع على رأسها الحكماء. وهذا المثال الاجتماعي، مثال «المدينة الفاضلة»، كان يلهم أيضاً رجالات المشائية في المشرق الإسلامي.

٣ ـ المشائيون

يعود الفضل في تأسيس المشائية الشرقية (الإسلامية) والعرْض المنظم لأفكارها إلى أبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، الذي لقب بالمعلم الثاني (بعد المعلم الأول ـ أرسطو). وكانت ولادة الفارابي في مدينة فاراب ببلاد ما وراء النهر، وذلك في أسرة قائد في الجيش، يرجح أنه من أصل تركي. وتلقى علومه في حرّان، ومن ثم في بغداد. وفي عام ٩٤٢ وصل إلى حلب، واتصل بأميرها سيف الدولة الحمداني، وحظي برعايته. وقد قضى سنيه الأخيرة في حلب ودمشق، ووافته المنية عام ٩٥٠.

وقد وضع الفارابي عدداً كبيراً من الكتب والرسائل والشروح. وكان شارحاً مبرزاً للمنطقيات اليونانية، وأول «فلاسفة» الإسلام الذين ألفوا كتاباً في تصنيف العلوم، هو «إحصاء العلوم». وقد سار على الطريق، الذي شقه سمبليقيوس، فحرر كتاباً في «الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس»، كما وألف رسائل مستقلة، مكرسة لكل من علمي الفلسفة اليونانية هذين. ولكن الذي اشتهر به في تاريخ الفلسفة هو رسائله في الأخلاق والسياسة، وخاصة

منها «آراء أهل المدينة الفاضلة»، و «التنبيه على سبيل السعادة» و «السياسات المدنية» و «فصول المدني» و «تحصيل السعادة»(*). وفي هذا الضرب من الأعمال يهتدي أبو النصر بمثال «جمهورية» أفلاطون، ليطرح مذهبه في «المدينة الفاضلة»، التي تقابل المدن «الضالة» و «الجاهلة».

ولكن ليس لمؤرخ الفلسفة أن يكوّن تصوراً كاملاً عن آراء الفارابي الميتافيزيقية، أي الفلسفية بالمعنى الدقيق للكلمة. فإذا استثنينا رسالته الصغيرة «عيون المسائل» والتي يرجح أنها لابن سينا وليست له، فإنها لم تصلنا من الأعمال الميتافيزيقية إلا «كتاب الحروف»، المكرّس لشرح المصطلحات الفلسفية، وللعلاقة بين الدين («الملّة») والفلسفة، ولبعض السؤالات الفلسفية (وخاصة المتضمنة للحروف ـ «ما»، «أي»، «كيف»، «هل»). وأما ما ينسب إليه عادة من أفكار فلسفية فهي «آراء» أهل «المدينة الفاضلة»، وليست قناعاته هو نفسه. إنها أقرب إلى «الظن» («دوكسا» باليونانية)، وهي ـ كما سنرى أدناه ـ تنسب إلى الديانة الحقة («الملة الفاضلة»)، التي هي مجرد «محاكاة» للفلسفة الحقة، وفي بسطه لهذه الديانة يطرح الفارابي وللمرة الأولى في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، نظرية الفيض، وتقسيم الموجود إلى واجب الوجود وممكن الوجود. فقد كان من المقدّر للوحة الفيض، التي تصوّر صدور الموجودات المتكثرة عن المبدأ الأول الواحد، أن تكون بمثابة النموذج الذي يحتذى به في بناء صرح «المدينة الفاضلة»، التي يتربع على رأسها حكيم ـ فيلسوف، يتولى، في الوقت ذاته، مهام «إمام» الجماعة الدينية.

وقد جاء في كتاب «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون» لحاجي خليفة (١٦٠٨ ـ ١٦٥٧) أن الفارابي وضع عملاً جامعاً بعنوان «التعليم الثاني»، نسج على منواله ابن سينا في «كتاب الشفاء». وأياً كان الأمر، فإن هذا الكتاب يقدم لنا أوسع وأكمل وأدق عرض لمذهب المشائية الشرقية.

أما صاحب هذه الموسوعة فهو الفيلسوف والطبيب البارز أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، الملقب بـ «الشيخ الرئيس». ولد عام ٩٨٠ في قرية أفشنة من

(*) وهذه الأخيرة تشكل مع «فلسفة أفلاطون» و «فلسفة أرسطوطاليس»، ما يشبه الثلاثية.

ضياع بخارى، ثم انتقلت أسرته إلى بخارى نفسها، عاصمة السامانيين في ذلك الحين، حيث تلقى تحصيله العلمي والفلسفي. وبعد وفاة والده، وانتقال بخارى إلى أيدي أسرة قره خان، ارتحل فيلسوفنا إلى كركانج، عاصمة اقليم خوارزم، ومن ثم إلى الري فهمدان فأصفهان، حيث كان يشغل منصب الوزير وطبيب البلاط لدى أمرائها، وكانت وفاته في همدان، عام ١٠٣٧. وقد ترك لنا الشيخ الرئيس، فضلاً عن «الشفاء»، مؤلفات جامعة، وإن كانت أقل حجماً، منها «النجاة» و «العلم» (أو «الحكمة العلائية»، «دانش نامه علائي»، وقد حرره بالفارسية). واتبع ابن سينا أسلوب الرمز في ثلاثيته الفلسفية ـ «حي بن يقظان»، و «رسالة الطير» و «سلامان وأبسال». وبين أهم مؤلفاته العلمية، غير الفلسفية، يحتل مكان الصدارة كتاب «القانون في الطب»، الذي جمع فيه معارف عصره الطبية وهذّبها وعمّمها وأضاف إليها ملاحظاته ومشاهداته الأصلية والمبتكرة.

لقد تمثل ابن سينا في مذهبه نظرية الفارابي في «المدينة الفاضلة»، ولكنه لم يضع مؤلفات خاصة بالعلم السياسي. ولعلّ السبب في ذلك هو ما ساد عصره من جو سياسي غير ملائم، وخاصة صراع الغزنويين مع الإسماعيليين، الذين كانت أيديولوجيتهم هي التي غذت الطوباويات السياسية كالتي جاء بها الفارابي واخوان الصفا. وقد عنى، في الجزء العملي من فلسفته، بمشكلة النبوة، التي ينظر إليها من زاوية عقلانية محضة، فيردها إلى احتياجات المجتمع. فحياة الناس تتطلب اجتماعهم، القائم على تقسيم العمل بينهم. وهذا يتطلب «سنة» و «عدلاً»، «فلا يجوز أن يترك الناس وآراءهم في ذلك فيختلفون، ويرى كل منهم ما له عدلاً، ومن عليه ظلماً»(*).

«السان والمُعدِل» هو النبي، الذي يُعلّم الناس أن لهم خالقاً، أنزل الروح القدس عليه، فيكون الأصل فيما يسنّه لهم وفي إطاعتهم لأمره، ولكنه «لا ينبغي أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى، فوق معرفة أنه واحد حق لا شبيه له»(**). ويتحدث ابن سينا، على غرار الفارابي، عن فيض الموجودات وصدورها عن الإله، ولكن فكرة الفيض ليست عنصراً ثابتاً في مذهبه. ففي

(*) ابن سينا. النجاة. القاهرة، ١٩٣٨، ص ٣٠٣.

(**) المصدر السابق، ص ٣٠٤.

عمله الموسوعي المتأخر ـ «الإشارات والتنبيهات»، تُخلي فكرة الفيض مكانها لوصف «مقامات العارفين» وترقيهم في إدراك «الحق».

ومن التصورات الشائعة حول تاريخ الثقافة الإسلامية يأتي القول بأن مؤلف أبي حامد الغزالي «تهافت الفلاسفة» قد أنزل بالفلسفة (بالمشائية) ضربة قاصمة، لم تقم لها قائمة بعدها في مشرق العالم الإسلامي. ولكن هذا القول خاطىء، ومن نواحٍ عدة. فالغزالي لم يكن يرمي إلى تصفية الفلسفة(*)، حتى ولم يكن يتوخى دحضها في مؤلفه الجدالي المذكور. فهو لم يمس بجوهر الفلسفة، وإنما انبرى لتبيان عدم الاتساق المنطقي لدى ابن سينا وغيره من المشائيين، الذين حاولوا الجمع بين متطلبات «العقل النظري» (الفلسفة) و «العقل العملي» (الدين)، ولكنهم في حقيقة الأمر جنوا بذلك على الفلسفة والدين معاً، فأخلوا بصرامة البرهان في العلوم النظرية ومسّوا بقدسية العديد من العقائد الدينية الأساسية.

ثم إنه بعد وفاة ابن سينا ظلت مدرسته قائمة، ولأجيال عديدة، بحيث يمكن تتبع سلسلة أخلافه، من بهمنيار، تلميذ الشيخ الرئيس، واللوكري، تلميذ بهمنيار، وحتى نصير الدين الطوسي (ـ ١٢٧٣). وفي العهود اللاحقة تميز تطور المشائية الشرقية في أقطار المشرق الإسلامي باقترابها التدريجي من علم الكلام، انتهاء بالانصهار معه.

أما في مغرب العالم الإسلامي، وخاصة في الأندلس، فصادفت المشائية الشرقية ازدهاراً ملحوظاً، وإن كان قصير الأمد. وكان أبو بكر محمد بن يحيى الصايغ، المعروف بابن باجّه، رائد المدرسة المشائية الأندلسية. وقد ولد ابن باجه في سرقسطة أواخر القرن العاشر، وعاش فيها وفي اشبيليه وغرناطة وفاس، وشغل مرتين منصب الوزارة، وتعرض للملاحقات ولمكائد الحسّاد، ومات مسموماً في فاس عام ١١٣٨. وبين أعماله الفلسفية الأساسية تجدر الإشارة إلى «رسالة الوداع» و «اتصال العقل بالإنسان» و «تدبير المتوحد» و «كتاب النفس»، وكذلك شروحه على طبيعيات أرسطو ومنطقيات الفارابي.

ولكن ما وصلنا من أعمال ابن باجة تعوزه الوحدة التأليفية، فجاءت أفكاره

(*) سنعود إلى الغزالي وموقفه من الفلسفة في الباب المكرس للصوفية.

الفلسفية متناثرة هنا وهناك، وإن كانت تنزع عموماً نحو الانتروبولوجيا الفلسفية. وهو يأخذ، شأن الفارابي وغيره من مشائيي المشرق، بفكرة «المدينة الفاضلة». ولكن مدينته الفاضلة (أو الكاملة) تتميز عنها لدى أسلافه بأمور، أهمها اثنين: الأول، أنه «من خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها طبيب ولا قاض»(*)، والثاني، أن الكمال، الذي هو غاية المدينة، قد يكون للمفرد (لـ «المتوحد»)، سواء كان واحداً أو أكثر، حتى في المدن غير الكاملة. وهؤلاء «المتوحِدون» هم «السعداء»، الذين مرتبتهم أعلى مراتب الناس في المعرفة (الجمهور، فالنظريون، فالسعداء)؛ فيتدرجون في إدراك «الصور الروحانية»(**)، ليتصلوا بـ «العقل الفعّال».

وقد لقيت فكرة سيرة المتوحد تطورها في الحكاية الرمزية «قصة حي بن يقظان» لابن طفيل، أبي بكر محمد بن عبد الملك. ويرجح أن ولادة ابن طفيل كانت في العقد الأول من القرن الثاني عشر الميلادي، وذلك في وادي آش الذي يقع إلى الشمال الشرقي من غرناطة. وقد عاش في الأندلس وشمال افريقية، وشغل منصب الوزير والطبيب الخاص لسلطان المتوحدين أبي يعقوب يوسف. ولما تقدم به السن تخلى عن منصب طبيب البلاط لابن رشد، واحتفظ لنفسه بالوزارة، وكانت وفاته في مراكش، عام ١١٨٥.

كان ابن طفيل فيلسوفاً وشاعراً، وصاحب مؤلفات في الطب والفلك(***). ولكنه لم يصلنا من إبداعه العلمي والفلسفي إلاّ رسالته الفلسفية الرمزية المذكورة ـ «قصة حي بن يقظان». وتصوّر لنا القصة الولادة الذاتية، من الطين، لبطل القصة ـ حي بن يقظان، في جزيرة نائية خالية، وكيف ترقى لوحده في مدارج المعرفة، الطبيعية أولاً ومن ثم الميتافيزيقية، وصولاً إلى العلة الأولى والفناء فيها فناء الصوفية القائلين بوحدة الوجود. كما ويحكي في خاتمتها اتصال

(*) رسائل ابن باجه الإلهية. بيروت، ١٩٦٨، ص ٤١.

(**) و «الصور الروحانية» أصناف أربعة: ١) المعاني الموجودة في «الحس المشترك» وفي قوة التخيل والذاكرة؛ ٢) «المعقولات الهيولانية»، التي تنتزع من الموجودات الجزئية؛ ٣) «العقل الفعّال» و «العقل المستفاد» الذي يضمن الاتصال به؛ ٤) صور الأجسام المستديرة، أي الأجرام السماوية التي تتحرك حركة دورية دائمة.

(***) ويذكر ابن رشد والبطروجي أن ابن طفيل خالف نظام بطليموس، واقترح بديلاً عنه.

حي بأهالي جزيرة مجاورة، أخذوا بإحدى الملل الصحيحة المتواترة عن أحد الأنبياء القدماء، فيذكر تفاهم حي مع أحدهم ـ «أبسال» الذي كان أشد غوصاً على باطن الشريعة، مما أقنع حياً باتفاق الحكمة والشريعة في حال التأويل الصحيح للعقائد الدينية، كما ويعرض لخلافه مع سلامان، رئيس الجزيرة، وقومه الذي كانوا من أتباع الظاهر، مما بيّن لحي أن العامة ليسوا بحاجة إلى النظر الفلسفي، وإنما يكفيهم التزام حدود الشرع الظاهرة، وأن على الخاصة أن يضنوا بعلمهم على الجمهور، حرصاً عليه وخوفاً من إفساد عقائد أولئك. ولذا عاد حي، ومعه أبسال، إلى جزيرته، ليستأنفا حياة المتوحد وعبادته وتأمله.

أما ثالث أعلام الفلاسفة في الأندلس، وآخر كبار مشائيي الإسلام عامة، فكان ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد، المكنى بأبي الوليد. ولد فيلسوفنا في مدينة قرطبة عام ١١٢٦، في أسرة عريقة الاشتغال بالفقه والقضاء. وعاش في الأندلس ومراكش، وشغل مناصب القاضي وطبيب البلاط، ونقم عليه قبيل وفاته، التي كانت في مراكش عام ١١٩٨.

وكان انتاج ابن رشد ضخماً ومتنوعاً، غطّى ميادين الفلسفة والعلوم الطبيعية والطب والفقه. وتنقسم أعماله، من حيث الشكل، إلى شروحات ومؤلفات أصيلة. وقد عرف ابن رشد في أوروبا اللاتينية بالشارح الأكبر. وكان ابن طفيل هو الذي قدّمه إلى الخليفة أبي يعقوب يوسف، الذي طلب منه التوفر على تفسير كتب أرسطو. وقد وضع الشروح على كافة المؤلفات الأرسطية تقريباً (ما عدا «السياسة» الذي لم يصله)، وكذلك «على السياسة» لأفلاطون و «العقل» للاسكندر الأفروديسي و «الفلسفة الأولى» لنقولا الدمشقي ومنطقيات الفارابي و «الأرجوزة في الطب» لابن سينا و «اتصال الإنسان بالعقل الفعال» لابن باجه. وبين أعماله الأصيلة يبرز «تهافت التهافت» الذي يرد فيه على «تهافت الفلاسفة» للغزالي، و «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» (ومعه «ضميمة في العلم القديم») و «مناهج الأدلة في عقائد الملة» اللذان يساعدان في استجلاء نظرته إلى العلاقة بين العقل والإيمان.

ولفهم جانب أساسي من جوانب اختلاف فلسفة ابن رشد عن مذاهب الفارابي وابن سينا يتمتع بأهمية خاصة شرحه على «سياسة» أفلاطون، حيث يبسط

آراءه الخاصة عن المدينة المثلى. ففي «المدينة الفاضلة» الفارابية، كما نذكر، يتولى الرئيس ـ الفيلسوف مهام الإمام الروحي للأمة. إنه، كفيلسوف، يحصّل المعارف، عبر الاتصال بالعقل الفعّال الذي يسيّر العالم الطبيعي والبشري، وهو، كإمام، ينقل المعارف المحصّلة على هذا النحو إلى «الجمهور» من خلال رموز وتمثيلات الديانة المثلى ـ «الملّة الفاضلة» التي هي «محاكاة» للفلسفة. أما في المدينة المثلى الرشدية فلا يقوم الرئيس ـ الفيلسوف بتلك المهام. وينعكس هذا، مثلاً، في أنه بين الصفات الضرورية التي ينبغي أن تكون له لا نجد، عند ابن رشد، إشارة إلى القوة المتخيلة، التي من شأنها وضع الرموز والتمثيلات اللازمة للتأثير على عواطف الجمهور. أما السر في ذلك متفق عليه في مؤلف فيلسوفنا «تهافت التهافت». ففيه يعارض ابن رشد الشريعة القائمة على العقل وحده، ويفضّل عليها الشريعة التقليدية، لأن الشريعة المنزلة، الموجهة لتلبية الاحتياجات الخلقية والعملية يكون «العقل يخالطها»، أما الشريعة القائمة على العقل وحده أي التي هي محاكاة للفلسفة، فليس بوسعها أن تؤثر في الجمهور تأثير الشريعة المنزلة. «ولذا أسلم الحكماء، الذين كانوا يعلّمون بالاسكندرية، لما وصلتهم شريعة الإسلام، وتنصر الحكماء، الذين كانوا ببلاد الروم، لما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام»(*). فكل نبي حكيم، وليس كل حكيم نبياً.

(*) ابن رشد. تهافت التهافت، ج ٢، ص ٨٦٨.

الفصل الثاني

النظر والعمل

١ ـ الفلسفة واللاهوت والدين

يرى مشائيو الإسلام ان ارتباط العقل النظري بالممارسة العملية يكون من ناحيتين. فهو، من جهة، يرتبط بـ «الصناعات العملية»، كالطب والفلاحة والملاحة، وهو، من جهة أخرى، يتولى ضبط نشاط العقل العملي في نطاق «اختصاصه»، في «العلوم العملية» ـ الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة.

وقد شغلت مسألة العلاقة بين الإيمان والعلم مكانة محورية في إطار مشكلة الارتباط بين العقل العملي والعقل النظري. ففي هذه المسألة انعكست، وعلى أشد وجه، الطبيعة المعقدة لتلك الروابط، والتي تعود إلى عدم التطابق بين بعديّ الماهية البشرية، اللذين تمثلا في التعريفين الشهيرين للإنسان: كائن عاقل، وكائن مدني (سياسي)، وهما التعريفان اللذان انطلق منهما أرسطو في تفرقته بين وظيفتين اثنتين للفكر ـ نظرية، غايتها تحصيل المعرفة الحقة، وعملية، هدفها تحصيل الخير عبر ضبط سلوك الناس وتنظيم العلاقات فيما بينهم، مما كان يتطلب، في ظروف العصر الوسيط، إضفاء طابع القداسة على القواعد والمعايير الأخلاقية والسياسية، وذلك بصبغها بصبغة الدين.

وقد انبرى المشائيون العرب لحل مسألة العلاقة بين العلم والإيمان من زاوية التمييز بين خمس من «الصناعات القياسية»، أي طرق الاستدلال: «برهانية»، هي حصر بالفلاسفة، و «جدلية» و «سفسطائية»، تقوم في صلب اللاهوت («الكلام» بالمعنى الواسع للكلمة)، و «خطابية» و «شعرية»، يستند

إليها الدين. وسوف نتوقف مفصلاً عند هذه «الصناعات» في الفصل الخاص بالمنطق، أما هنا فنكتفي بعرضها الوجيز على النحو الذي جاءت عليه في مؤلف الفارابي «رسالة في قوانين صناعة الشعر».

إن الأقوال البرهانية تتربع على رأس هذه الصناعات من زاوية قيمتها المعرفية، فهي تفيد «اليقين بالإطلاق».

وتأتي بعدها الأقوال الجدلية، التي تكون «صادقة بالأكثر»، ذلك أنها تشكل محور المناظرة المبنية على موضوعات ظنية، من «المشهورات» وغيرها، وليس بوسع الطرق الجدلية، بحد ذاتها، تحصيل المعرفة اليقينية، وإنما يحتاج إليها لغلبة الخصم في «الأشياء المشهورة»، وخاصة منها الأمور الدينية والأخلاقية.

وتلي تلك الأقوال الخطابية (الخطبية)، التي يتساوى الصدق والكذب فيها، والتي تهدف إلى إقناع السامع برأي ما والتصديق به و «تسكين نفسه»، دون إيراد الدليل وسوق الحجة، ودون بلوغ المعرفة الحقة.

والأقوال السفسطائية «كاذبة بالأكثر». فالسفسطائي يسعى إلى «غلبة مظنونة» على خصمه، إلى التفوق عليه بأي ثمن، فيوهم في ما ليس بحق أنه حق، وفي ما هو حق بأنه ليس حقاً.

وفي أدنى المراتب، من حيث القيمة المعرفية، تأتي الطرق الشعرية، التي تكون «كاذبة بالإطلاق»، لأنها لا تتوجه إلى الموضوعات الموجودة خارج الذهن، وإنما تتوجه إلى «خيالاتها»، التي هي من نسج مخيلة قائلها، والتي تهدف إلى التأثير على خيال السامع بدلاً من عقله، طمعاً في توجيه عواطفه في الاتجاه المطلوب.

ويذهب الفارابي في «كتاب الحروف» إلى أن «الصنائع القياسية» تظهر في مرحلة من التطور الاجتماعي، يكون الناس فيها قد امتلكوا ناصية «الصنائع العملية»، وصاروا يشعرون بالحاجة إلى معرفة علل الأشياء والظواهر من حولهم، فيترقى الفكر من درجة إلى أخرى، من معرفة أقل يقينية إلى معرفة أكثر يقينية.

وأول تلك الدرجات هي التي تستخدم فيها الطرق الخطابية والشعرية، التي تؤدي إلى ظهور آراء جد مختلفة بينهم. ومن خلال النظر في الآراء وفحصها

وتصحيحها يتعلم الناس الطريقتين السفسطائية والجدلية. وهم يستعملونهما في البدء غير متميزتين، لأنهما متشابهتان من نواح كثيرة. ولكن في مرحلة متقدمة يشرع الناس بتمييز الطريقة الجدلية عن السفسطائية، ويستقرون عليها في البحث في الأمور النظرية والفحص عنها وتصحيحها، ويطرحون السفسطائية، فلا يستعملونها إلا في امتحان الغير. وبمرور الزمن يتأكد الناس أن الطريقة الجدلية، هي الأخرى، ليست كافية بعد في تحصيل اليقين، فيصلون بعدها إلى الفلسفة النظرية والعملية الكليّة، القائمة على الطرق البرهانية.

ويكون تعليم المبادىء، التي طرحتها الفلسفة، من طريقين: الأول، بالطرق البرهانية، التي هي للخاصة (للفلاسفة)، وثانياً، بالطرق الجدلية والخطابية والشعرية، التي هي مشتركة للجميع، للجمهور، ولكن «الخطبية والشعرية هما أحرى أن تستعملا في تعليم الجمهور ما قد استقر الرأي فيه ويصح بالبرهان من الأشياء النظرية والعملية»(*).

والدين أو «الملّة»، عند الفارابي، هي محاكاة للفلسفة و «مثالات» لها. وإذا حدث أن الملة، التي وضعتها أمة على أساس الفلسفة الكاملة، نقلت إلى أمة ما على أساس الفلسفة بالألفاظ الفلسفية الأصلية بل أخذت مثالاتها مكانها، إما في كلها أو في أكثرها، وكانت هذه الأمة الثانية لا تعرف أن ما في تلك الملة من مثالات إنما هي تابعة لأمور نظرية، صحّت في الفلسفة ببراهين يقينية، ظنّت تلك الأمة أن المثالات التي تشتمل عليها تلك الملة هي الحق وإنما هي الأمور النظرية نفسها.

وعندما تنقل إلى الأمة الفلسفة نفسها يحدث أحد أمرين، فإما أن يحصل النزاع بين الملة والفلسفة، وإما أن يعلم الفلاسفة أن الملة قائمة على الفلسفة، فلا يعاندونها، وإن كان أهل هذه الملة يعاندون أهل تلك الفلسفة. وفي الحالة الثانية قد تلحق الفلسفة وأهلها مضرة عظيمة من تلك الملة وأهلها، فيضطرون، طلباً للسلامة، إلى معاندة أهل الملة، ولكنهم «يتحرون أن لا يعاندوا الملة نفسها، بل إنما يعاندونهم في ظنهم أن الملة مضادة للفلسفة، ويجتهدون في أن يزيلوا عنهم هذا الظن بأن يلتمسوا تفهيمهم أن التي في ملتهم هي مثالات»(**).

(*) كتاب الحروف. بيروت، ١٩٧٠، ص ١٥٢.
(**) المصدر السابق، ص ١٥٥.

وإذا تم للفلاسفة ذلك سارت أمور الأمة على خير ما يرام. فعندها يؤيد الفلاسفة الملة، التي هي محاكاة لعلمهم، كما أن أهل الملّة لا يعادون الفلسفة ولا يلحقون الأذى بأهلها. وفي هذه الحالة المثلى يكون على الفلاسفة أن يفهموا الناس أن علمهم هو أصل المعرفة اليقينية، وأن الملة أشبه بأن تكون بنت الفلسفة. وبذلك يخلق الفلاسفة الجو الذي من شأنه أن يرفع مقامهم، ويوكل رئاسة القوم إليهم. ولكن قد يحدث أن ينشط الفلاسفة في ظروف، لم تنضج لذلك بعد. وعندئذ يكون عليهم إما مغادرة أهل تلك الملة، أو التزام الصمت وترك هؤلاء على ما هم عليه من معتقدات.

و «المدينة الفاضلة» ـ هي التي يترأسها فيلسوف، والتي ملتها «ملة فاضلة»، محاكية للفلسفة الحقة. والأمور النظرية، المبرهنة في الفلسفة اليقينية، يكون تعليمها للجمهور بالتخييل والإقناع، بالضمائر والتمثيلات أو اما تصحيح هذه الأمور ونصرتها على ما هو مشبهور في بادىء الرأي فهي وظيفة اللاهوت theology، أو «صناعة الكلام» كما يسميه الفارابي، وبهذا المعنى يلعب اللاهوت والدين معه، دور «خادم» الفلسفة. «فإنه لما كان (الكلام) خادماً للملة، وكانت الملّة منزلتها من الفلسفة تلك المنزلة، صار الكلام نسبته إلى الفلسفة أيضاً على أنها بوجه ما خادمة لها أيضاً بتوسط الملة»(*).

ولم يكن لمثل هذه الآراء أن تبصر النور إلاّ في ظروف كانت تعصف فيها بمشرق العالم الإسلامي الحركات الشيعية ـ الإسماعيلية، التي تبشر بقرب سقوط الدولة العباسية، «دولة الشر»، التي تقوم على «الملة الفاسدة»، والتي هجرت الفضائل النظرية والعملية. فالمدينة الفاضلة، التي دعا إليها الفارابي، لم تكن مجرد حلم طوباوي، فقد كان لها ما يوازيها، إن لم يكن تمام الموازاة، في دولة القرامطة بالبحرين ودولة الفاطميين في مصر. صحيح أن هذه الدول، كما بيّن التاريخ، قد خيبت الآمال المعقودة عليها، ولكن الفكرة نفسها، فكرة المجتمع المثالي، ظلت قائمة، واستمرت تلهم، ولعدة قرون، المذاهب الاجتماعية ـ السياسية الطوباوية، التي كانت تظهر بين الحين والآخر في مناطق مختلفة من

(*) المصدر السابق، ص ١٣٣ ج.

أرجاء العالم الإسلامي. وعلى غرار الفارابي قال ابن سينا بـ «المدينة الفاضلة»، وشاطره مذهبه في العلاقة بين الفلسفة واللاهوت والدين.

أما في غرب العالم الإسلامي، في الأندلس والمغرب، فقد كان الوضع مغايراً تماماً، وكانت ظروف تطور الفكر المتحرر أقسى وأصعب، إذ كانت السيطرة للمذهب المالكي وللفقهاء المتعصبين والمتشددين في الدين. ولم تتوفر هنا المقدمات الموضوعية للحلم بتشييد دولة قائمة على ديانة («ملة») جديدة، «حقة»، هي «محاكاة» للفلسفة اليقينية. وقد انعكس هذا، كما نوهنا أعلاه، في مثال «المتوحد» عند ابن باجة وابن طفيل، والذي ينشد الكمال بمفرده، لا مع المجتمع ككل. وعبّر عنه ابن رشد خير تعبير في رسالته «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال».

يصوغ ابن رشد مهمة رسالته في مصطلحات فقهية، فيقول في مستهلها: «إن الغرض من هذا القول أن نفحص، على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به، إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب»(*). وهو يبين كون دراسة الفلسفة ليست مناقضة لمذهب المسلمين، بل ومأموراً بها من قبل الإله نفسه، وذلك من طريقتين اثنتين:

أولاً، إن القرآن نفسه قد دعا إلى النظر إلى الموجودات بالعقل ومعرفتها به، فلا يمكن التوصل إلى معرفة الخالق إلاّ بتأمل المخلوقات والتعمق في ماهيتها. ومن ذلك قوله تعالى: **﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾** (الحشر: ٣)، و **﴿أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء﴾** (الأعراف: ١٨٤)، و **﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت﴾** (الغاشية: ١٧) وغيرها.

ثانياً، إن خير سبيل في دراسة العالم هو الذي يستنبط المجهول من المعلوم ويستخرجه منه بالبرهان. وهذا هو ما يشتغل به الفلاسفة، الذين يستخدمون أتم أنواع القياس، ألا وهو القياس البرهاني.

(*) ابن رشد. فصل المقال، ص ٩.

ويلزم من ذلك أنه لما كان القدماء من الحكماء، الذين وضعوا أسس الفلسفة، كانوا يتوخون نفس الغاية التي يحث عليها القرآن، فإن دراسة الفلسفة ومطالعة كتب القدماء هي من الأمور الواجبة شرعاً.

والفلاسفة، عند ابن رشد، هم المقصودون بـ «الراسخين في العلم» في الآية الكريمة **﴿لا يعلم تأويله إلاّ الله والراسخون في العلم﴾** (آل عمران: ٧). فهم، وحدهم، العارفون بتأويل القرآن، أما منحى هذا التأويل المنشود فيتبين في ضوء قول فيلسوفنا: «ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، إن ذلك الظاهر يقبل التأويل»[*]، أي التأويل بما يتوافق مع العقل.

إن ابن رشد قد أخذ بالخطوط العامة لرأي الفارابي في الصلة بين الفلسفة واللاهوت والدين، وما يتصل بذلك من تقسيم طرق الاستدلال، أو «الصنائع القياسية». فهو يقسم الناس، من حيث قدراتهم المعرفية، إلى «خطابيين» (وهم «الجمهور الغالب») و «جدليين» و «برهانيين». أما الشعر والسفسطة فلا يتحدث عنهما، كونهما لا يمتان بصلة إلى تحصيل المعرفة اليقينية، ولكنه لا يبقي لصناعة الكلام وأهلها مكاناً في «مدينته الفاضلة»، ويحمل على الجدليين من المتكلمين، فيأخذ عليهم أنهم، بإشاعتهم للتأويل بين العامة، قد «أوقعوا الناس في شنآن وتباغض وحروب، ومزقوا الشرع، وفرقوا الناس كل التفريق»[**].

إن نظرة المشائية الشرقية إلى العلاقة بين الإيمان والعلم تنطلق من القول بالدين «صناعة مدنية»، عملية، تقوم ضرورتها في كون الناس، في معظمهم، عاجزين عن إدراك الحقائق الفلسفية المجردة، فيحتاجون إلى الدين ناظماً لعلاقاتهم الأخلاقية والحقوقية. وأما الفلاسفة، الذين لا حاجة لهم ـ بما هم فلاسفة ـ إلى الدين، فيشكلون نخبة فكرية، ولكن مكانتهم في المجتمع لا تتحدد باعتبارات الثروة والنسب، وإنما بالملكات النفسية الفطرية (التي تقتضي، بطبيعة الأمر، التنمية والتهذيب). ولكنه يحظر عليهم إفشاء الحقائق الفلسفية إلى

(*) ابن رشد. فصل المقال، ص ١٦.
(**) ابن رشد. فصل المقال، ص ٣٣.

الجمهور، فلا يصرحون لعامة الناس إلا بما يتوافق مع «المعارف المشتركة» ويتلاءم مع «ظاهر الشرع».

وعليه، فليس يمكن الحديث هنا عن «حقيقتين» أو «حقيقة مزدوجة» ـ فلسفية، ودينية. فالفلسفة والدين يرتبطان برابطة القرابة، فكلاهما يشتغل بتفسير أسس الوجود ومبادئه. ولكن هذه القرابة ليست قرابة الدم، وإنما هي قرابة اسمية: فالفارابي يقول عن الملّة إنها بنت الفلسفة، ولكن بالتبني، لا بالولادة؛ وابن رشد يذكر أن الشريعة أخت الحكمة، ولكن بالرضاعة، لا بالوالدين. والعلم والدين بعيدان أحدهما عن الآخر بعد العقل، الذي يستند إلى المقدمات اليقينية، عن الإيمان، الذي يقوم على الظنون والتخيلات.

وإذا كان الأمر كذلك، فما هي حقيقة تلك «الملّة الفاضلة» التي كان الفارابي يعتزم بناء «آراء أهل المدينة الفاضلة» عليها، والتي تخلّى عنها ابن رشد وغيره من فلاسفة الأندلس؟

إن الإجابة على هذا السؤال تتطلب منا الالتفات إلى مصير ذلك المبحث من مباحث المشائية الشرقية، الذي في ضوئه لا يندر أن تسمى هذه بالأفلاطونية المحدثة الشرقية ـ إلى نظرية الفيض.

ثمة رأي شائع في الدراسات الإسلامية، يقول بأن خصوصية المشائية الشرقية تقوم في المزج بين الأرسطية والأفلاطونية المحدثة، وبأن هذا المزج يعود إلى أن «فلاسفة» الإسلام قد استوعبوا المذهب الأرسطي استيعاباً غير نقدي. فأخذوه في صورة أفلاطونية محدثة، ذلك أن ثمة مؤلفات أفلاطونية محدثة نسبت خطأ، في حينها، إلى أرسطو، فاعتبرها مشائيو المشرق مؤلفات أرسطية أصيلة، وأن كتاب «آثولوجيا» (أو «الربوبية») المنحول على أرسطو(*) قد لعب الدور الأهم في هذا المجال. وفي ضوء ذلك يرسم أصحاب هذا الرأي اللوحة التالية لمسيرة المشائية الشرقية: كان الجميع يعتبرون «آثولوجيا» (الذي ترجمه عبد المسيح الحمصي وأصلحه أستاذه الكندي) مؤلفاً أرسطياً أصيلاً؛ وبين المخدوعين به كان الفارابي الذي أدخل على الأرسطية نظرية الفيض (الصدور)

(*) والذي هو في الحقيقة، بعض «تساعيات» أفلوطين.

تحمل على الاعتقاد بأن صاحبه كان يهدف، في المقام الأول(*)، إلى نوع من «الجمع» بين قول أفلاطون بحدوث العالم (أي أن له بداية في الزمان) وبين مذهب أرسطو في قدم العالم، وذلك بمساعدة نظرية الفيض المعروضة في «آثولوجيا».

ولكن ما الذي دعا الفارابي للجمع بين مذهبي حدوث العالم وقدمه، وما يتصل بذلك من نسب مؤلفات غير أصيلة إلى أرسطو؟

إذا رجعنا إلى الجو السياسي الذي عاش فيه أبو النصر ألفينا سلطة الخليفة العباسي تكاد لا تتعدى بغداد. وخارج العاصمة كانت تنشط الحركات المناوئة للعباسيين، والتي كانت تبدو على وشك الإطاحة بهم. وراحت الفرق الشيعية، التي تقود تلك الحركات، تقيم دولها تحت ألوية المذاهب غير السنية، ولكن ايديولوجيتها هذه لم تكن مختلفة، بل كانت، على العكس، على قدر واسع من الانفتاح والشمولية، ذلك أن القائمين على رأس الحركات المذكورة كانوا معنين باستمالة أكبر قدر ممكن من القوى المعادية للعباسيين ومذهبهم السني، وبغض النظر عن الاعتقادات الجزئية التي لأصحابها. وهذه الشمولية هي التي فتحت الطريق، وللمرة الأولى، لمشاركة «الفلسفة» («الفلاسفة») في الحياة السياسية، ولوضع نظريات في الدولة، توكل مقاليد الحكم إلى الرئيس ـ الفيلسوف.

وبهذا الصدد تكفي عناوين المؤلفات الفارابية للتدليل على التأثير المباشر للجو المذكور في التوجه العملي لفكر أبي النصر: «آراء أهل المدينة الفاضلة»، «السياسة المدنية»، «فصول المدني». ثم إن الأفكار، المبسوطة في هذه المؤلفات، جلية في نزعتها العملية، الأمر الذي يتضح خصوصاً في عناوين الفصول ـ «في ذكر الشيء الذي ينبغي أن يوضع إلهاً في الملة الفاضلة»، «القول في الموجودات التي ينبغي أن يعتقد فيها انها هي الملائكة»، الخ. وهذا الصنف من الأعمال، الموجهة للعامة والجمهور، هو الذي نجد فيه نظرية الفيض، ومعها موضوعات «العلوم العملية».

(*) وبين الأهداف «العملية» للكتاب قد تكون رغبة أبي النصر في الدفاع عن الفلسفة ضد تهجمات خصومها، ولا سيما بين اللاهوتيين المسلمين، الذين أرادوا التأكيد على الاختلافات والتناقض بين أعلام الفلسفة القدامى ـ وخاصة أرسطو وأفلاطون ـ في محاولة لإثبات تهافت الفلسفة عامة.

بعبارة أخرى: إن الأفلاطونية المحدثة، لا سيما نظرية الفيض، لم تغد ركناً في الصرح المشائي الشرقي بسبب ما يظنه البعض من «التباس تاريخي» أو «سذاجة» الفارابي وابن سينا و «غياب المنهج النقدي» عند أرسطيي المشرق، الخ، وإنما غدت كذلك لأمر مقصود بذاته، هو تقديم المذهب الأرسطي في صورة، يبدو معها وكأنه لا يتناقض مع الشرائع المنزلة (وخاصة قولها بخلق الإله للعالم). أما الهدف الرئيسي من نظرية الفيض فهو المساعدة في مثل هذا الجمع بين الفلسفة والدين، بين العقل النظري والعقل العملي. وتتأكد صحة هذا الاستنتاج في ضوء تصنيف العلوم لدى الفارابي وغيره من مشائيي المشرق.

٢ ـ تصنيف العلوم

ترسم مشائيو الإسلام، في تصنيفهم للعلوم، خطى أرسطو ونحوا منحى جامع مؤلفاته(*)، الذي رتبها وفقاً للتقاليد الرواقية، بتقسيمها الفلسفة إلى منطق وفيزياء وأخلاق. ويبدو أن هذا الجامع قد اعتبر المقالات («الكتب») المدرجة في «ما بعد الطبيعة» أعمالاً ملحقة بالمقالات الخاصة بالعلم الطبيعي،-تبحث في المشكلات الأساسية لهذا العلم. أما مقالة «اللام»، التي تبسط نظرية المحرك الأول، فقد دفع بها إلى آخر «ما بعد الطبيعة»، وذلك باعتبارها رسالة، تضمن الانتقال من الطبيعيات إلى الأخلاق(**). وكانت هذه الرؤية تتفق تمام الاتفاق مع نظرة رجالات المشائية الشرقية إلى مهمة مقالة «اللام» في إطار «ما بعد الطبيعة»، إذ تأتي، ومعها «آثولوجيا أرسطوطاليس»، بمثابة الجسر الذي يصل بين العلوم النظرية، وهي التي تدرس الأشياء «لا من حيث هي أفعالنا وأحوالنا» وترمي إلى إدراك الحقيقة (العلم الطبيعي، العلم الرياضي، ما بعد الطبيعة، وبين العلوم العملية، التي تدرس الأشياء، من حيث هي أفعالنا وأحوالنا، لنعرف أصوب وجوه وقوعها منا، وصدورها عنا، ووجودها فينا»، والتي تتوخى تحصيل الخير (علم الأخلاق، علم تدبير المنزل، علم تدبير المدينة).

(*) أندرونيقوس الرودسي (القرن الأول قبل الميلاد)، أو ربما مشائي آخر قبله.

(**) ومن الجدير بالذكر أن المقالتين الأخيرتين من «ما بعد الطبيعة»، أي مقالتي «الميم» و «النون»، تعتبران من الإضافات التي أدخلت على النص الأصلي لاحقاً.

يقسم الفارابي العلوم إلى فئات أساسية خمس: ١ ـ اللسانيات؛ ٢ ـ المنطقيات («المقولات»، «العبارة»، «القياس»، البرهان، الجدل، سوفسطيقا، الخطابة، الشعر)؛ ٣ ـ الرياضيات (علوم العدد، والهندسة، والمناظر، والنجوم، والموسيقى، والأثقال والحيل)؛ ٤ ـ الطبيعيات («السماع الطبيعي»، «السماء والعالم»، «الكون والفساد»، «الآثار العلوية»، «المعادن»، «النبات»، «الحيوان»، «النفس»)، والإلهيات (قسم يعالج الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي، قسم مبادىء البرهان الأولى التي تستند إليها جميع العلوم الجزئية، قسم خاص بالموجود الأول ومراتب الأشياء الصادرة عنه)؛ ٥ ـ السياسات، الفقه، الكلام(*).

ويتبين من هذا التصنيف (الذي أخذ فيه الفارابي بما درج عليه شراح أرسطو من تسمية العلوم، على الأغلب، بأسماء مؤلفاته الأصيلة أو المنحولة) أن الميتافيزيقا («الإلهيات») تشغل موقعاً وسطاً بين الفيزياء وبين العلوم العملية، التي تضم السياسة، ومعها علمي الفقه والكلام. وأما الحلقة، التي عبرها تتصل الميتافيزيقا بالسياسة والفقه والكلام، فهي قسمها الذي يتلاقى مضمونه مع أفكار كتاب «الأثولوجيا» ويتوقف الفارابي، في كتاب «الملة الفاضلة»، بشيء من التفصيل عند هذه النقطة، فيقول بأن العلوم الفلسفية العملية إنما تتبعها الديانة المثلى («الملة الفاضلة») في قسمها الحقوقي، أي المرتبط بالفقه، أما الميتافيزيقا فتتبعها هذه الديانة في قسمها النظري، أي المتعلق بالكلام. ففي «المدينة الفاضلة»، التي ديانتها «الملة الفاضلة»، تكون صناعة الكلام، كما يؤكد الفارابي في «كتاب الحروف»، «خادمة للفلسفة بوجه ما»(**)، أي عبر تلك الديانة. ولكن ما طبيعة تلك الديانة المثالية، تلك «الملة الفاضلة»؟ إن تصنيف الفارابي للعلوم يقدم إجابة قاطعة على هذا السؤال: إنها النظرية الأفلاطونية المحدثة في الموجود الأول («واجب الوجود») وفي صدور (فيض) الموجودات («ممكن الوجود») عنه. ولما كان الدين «صناعة مدنية»، سياسية، كان وضع الميتافيزيقا («الإلهيات») مزدوجاً. فمن جهة قسميها الأول والثاني تندرج في العلوم

(*) الفارابي. إحصاء العلوم، ص ٦٠.
(**) الفارابي. كتاب الحروف. بيروت، ١٩٧٠، ص ١٢٣.

النظرية، أما من حيث قسمها الثالث فتنتمي إلى العلوم العملية.

ثم إن لتصنيف الفارابي للعلوم دلالته من حيث تعبيره عن سمة مميزة للثقافة العربية الإسلامية، هي التطلع للربط بين المعرفة النظرية وبين الممارسة العملية، التي لم تكن تشمل المناحي الأخلاقية والسياسية فحسب، بل وتغطي أيضاً الجوانب الإنتاجية، والحياة اليومية العادية عامة. وجاءت هذه السمة لتتجسد على نحو أشد جلاء في تصنيف العلوم الذي وضعه ابن سينا.

يذهب ابن سينا إلى أن تسلسل العلوم النظرية (العلم الطبيعي، والعلم الرياضي، وعلم ما بعد الطبيعة)، التي يسميها - على الترتيب - «العلم الأسفل» و «العلم الأوسط» و «العلم الأعلى» (أو «الإلهي»)، فيعود إلى درجة ارتباطها بالأشياء المحسوسة وحركاتها: «أقربها إلى الناس ومداركهم هو العلم الطبيعي، ولكن فيه غموضاً كثيراً»، أما في العلم الرياضي «فالغموض والتشوش أقل، لأنه بعيد عن الحركة والتغير»، و «علم ما بعد الطبيعة لا يدرس الأشياء الجزئية، بل ينظر في الموجود بما هو موجود، وفي لواحقه الملازمة له»[*]. أما ارتباط العلوم النظرية بالممارسة فيتحقق من خلال تقسيم هذه العلوم إلى أصلية وفرعية، أو - إذا استخدمنا التعابير المعاصرة - إلى علوم «بحتة»، «أساسية»، وأخرى «عملية»، «تطبيقية».

فالفيزياء («العلم الطبيعي») البحتة تشمل أقساماً تدرس مسائل الموجودات عامة، فتنظر في المادة والصورة، والحركة والمحرك الأول؛ وفي بسائط عالمي ما تحت القمر وفوقها وحركاتها؛ وفي الكون والفساد؛ وفي تأثير الأجرام والظواهر السماوية على الحياة الأرضية؛ وفي المعادن؛ وفي النبات؛ وفي الحيوان؛ وفي النفس النباتية والحيوانية والبشرية. وفي الفيزياء التطبيقية تندرج علوم الطب والنجوم، والفراسة، وتعبير الرؤى، والطلسمانات، والنارنجات، والسحر، والسيمياء. وأقسام الرياضيات البحتة هي: العدد، والهندسة، والهيئة، والموسيقى. وعن الحساب البحت، كعلم نظري، تتفرع العلوم التطبيقية، مثل الحساب الهندي والجبر؛ وعن الهندسة البحتة - علم المساحات؛ وعن

(*) ابن سينا. إلهيات دانش نامه علائي. تهران، ١٩٥٢، ص ٦ - ٧.

الميكانيك البحت ـ علم الحيل، وجر الأثقال، والأوزان والموازين، والآلات الجزئية، وعلم المناظر، وعلم نقل المياه؛ وعن العلم النجومي ـ الزيج؛ وعن علم الموسيقى ـ صناعة الآلات الموسيقية.

إن هذه القائمة تعبر خير تعبير عما تميزت به الحضارة العربية الإسلامية من تقسيم للعلوم، ومن ربط بينها وبين الحرف والصناعات والتجارة والحياة اليومية عامة، التي كانت تتطلب تطوير المعرفة التجريبية، وضمنها المناهج والطرق التجريبية في البحث، مما دفع الدارسين ـ وبدرجة أكبر منها في العلم اليوناني ـ إلى العناية ليس فقط بالجوانب الكيفية من العمليات المدروسة، بل وبجوانبها الكمية أيضاً. كذلك يتم التأكيد على الارتباط بالواقع، بالحياة اليومية، من خلال إدراج التنجيم والخيمياء والسحر في العلوم التطبيقية. صحيح ان الشيخ الرئيس يرفض علم التنجيم، ولكن مبدأه العام(*) القائل بأن الظواهر الأرضية مشروطة، على نحو أو آخر، بحركة الأجرام السماوية، كان يتوافق، بلا شك، مع الآراء والتوجهات السينوية.

كذلك كانت نظرة ابن سينا إلى الخيمياء نقدية، لكنها جدية في آن. فبواسطة هذا العلم لا يمكن التوصل ـ كما يقول الفيلسوف ـ إلى تغيير المواصفات النوعية (الذاتية) للمعادن، بقدر ما يمكن تغيير صفاتها العرضية، كاللون والرائحة، والوزن. وربما يصح تحويل المعادن أحدها إلى الآخر لو كنا نعرف صفاتها الذاتية (الجوهرية)، لكن هذه الأخيرة مجهولة لنا، مما يجعل من الصعب عقد الآمال على إمكانية خلق هذه الصفات، أو إزالتها، بطرق اصطناعية.

ومع أن ابن سينا يتخذ موقفاً حازماً ضد تفسير هذه أو تلك من الظواهر الطبيعية بتدخل قوى غيبية، خارقة، نراه لا يسمح لنفسه بأن يرفض، بدون تبصّر، كل ما كان يعتبر في العصر الوسيط سحراً. ففي «الإشارات والتنبيهات» يتحدث ابن سينا عن آيات «العارفين» من الصوفية بقوله: «ولعلك قد تبلغك من العارفين أخبار، تكاد تأتي بقلب العادة، فتبادر إلى التكذيب، وذلك مثل ما يقال إن عارفاً استقى للناس فسقوا، أو استشفى لهم فشفوا، أو دعا عليهم فخسف

(*) وفي العصر الوسيط كان هذا المبدأ بالذات وراء الرفض القاطع لعلم التنجيم من قبل رجال اللاهوت.

بهم وزلزلوا أو هلكوا بوجه آخر. . أو مثل ذلك مما لا يأخذ في طريق الممتنع الصريح، فتوقف ولا تعجل، فإن لأمثال هذه أسباباً في أسرار الطبيعة»(*).

وللميتافيزيقا أقسام خمسة، تنظر، على التوالي، في مطلق الوجود، وفي أصول العلوم ومبادئها، وفي إثبات واجب الوجود وتوحيده وصفاته، وفي «الجواهر الروحانية» الأول والثواني، وفي كيفية تسخير الجواهر الجسمانية لتلك الجواهر الروحانية. وبمثابة الميتافيزيقيا «التطبيقية» تأتي أقسامها الخاصة بالوحي والإلهام والكرامات والمعجزات والمعاد. وعلى غرار أرسطو يسمّي ابن سينا الميتافيزيقا بـ «العلم الإلهي». ولكنه في «منطق المشرقيين» وأعمال أخرى(**)، يستخدم هذا المصطلح بالمعنى الخاص للكلمة، فهو يدل به على أحد القسمين الرئيسيين، اللذين تنقسم إليهما الميتافيزيقا، واللذين يطلق على الثاني منهما اسم «العلم الكلي». وتبين تسمية هذا العلم أنه يغطي ميداناً من المعرفة، يخضع له «العلم الإلهي». أما المصادر، التي قامت في أساس «العلم الإلهي»، فتحتل «آثولوجيا» أرسطو مكان الصدارة بينها.

وهكذا يبرز ابن سينا، على غرار الفارابي، جزءاً نظرياً بحتاً في «الفلسفة الأولى»، يتولى أمر العلم الطبيعي (ويضم القسمين الأولين من أقسام «الإلهيات» الخمسة المذكورة أعلاه)، وقسماً «شبه عملي»، موجهاً نحو الأخلاق والسياسة (ويشمل الأقسام الثلاثة الباقية). وبصورة مباشرة يتم هذا الانتقال من العلوم النظرية إلى العلوم العملية بتوسط علم النبوة والوحي، بطابعه العملي ـ النفعي المحض(***).

ويتتبع ابن سينا ارتباط العلوم النظرية فيما بينها من زاوية اشتراكها في المبادىء، أو في الموضوعات، أو في المسائل. أما اشتراك علمين في موضوع واحد فيكون على وجهين، الأول، بأن يدرس أحدهما الموضوع من حيث

(*) الإشارات والتنبيهات. القاهرة، ١٩٥٧ ـ ١٩٦٠، ج ١، ص ٢٠٩.

(**) وفي «عيون الحكمة» يسمي ابن سينا العلم الإلهي «الفلسفة الإلهية»، ويجعلها جزءاً من «الفلسفة الأولية» (الميتافيزيقا).

(***) وجدير بالذكر أن المسائل المتعلقة بـ «العلم الإلهي» ليست من شأن الميتافيزيقا وحدها، بل والعلم الطبيعي (وتخصيصاً علم النفس)، ولذا فإن الموضوعات اللاهوتية تبحث هنا أيضاً.

العموم، والآخر يتناوله من حيث الخصوص (وذلك كالعلم الطبيعي، ينظر في الإنسان إطلاقاً، وعلم الطب، ينظر فيه من حيث هو عرضة للصحة والمرض)، والثاني، حينما ينظر أحدهما إلى الموضوع من جهة، مخالفة للجهة التي ينظر فيه العلم الآخر (وذلك كجسم العالم، يدرسه العلم الطبيعي من حيث كونه شيئاً، يحتوي في ذاته على مبدأ حركته وسكونه، في حين يدرسه علم الهيئة من حيث أن له كماً).

واشتراك العلوم في موضوعاتها يفترض ارتباطاً معيناً فيما بينها، بمعنى اعتماد بعضها على الآخر، بأن يستمد منه مبادئه وأصوله. وهذا يكون على أوجه ثلاثة:

١ ـ أن يكون أحد العلمين تحت الآخر، فيستفيد العلم السافل مبادئه من العلم العالي، كعلم الموسيقى يستفيد مبادئه من علم الحساب، والطب ـ من العلم الطبيعي، والعلوم كلها ـ من «الفلسفة الأولى».

٢ ـ أن يكون العلمان كلاهما متشاركين في الموضوع، لكن أحدهما ينظر في جوهره، والثاني في عوارضه. وعندئذ يتقاسم الأول بعض مبادئه مع الثاني. وذلك كالعلم الطبيعي، الذي يعتمد عليه علم الهيئة، فهو يتقاسم معه المبدأ، القائل إن الحركة الطبيعية يجب أن تكون دائرية.

٣ ـ أن ينظر العلمان في موضوعين، هما نوعان لجنس واحد، أحدهما بسيط، والآخر أكثر تركيباً. وعندئذ فإن العلم الأبسط يفيد الآخر بمبادئه. وذلك مثل علم الحساب وعلم الهندسة، اللذين يدرسان نوعين من الكم (الحساب ـ كماً مجرداً هو الأعداد، والهندسة ـ كماً مشخصاً هو الخطوط والسطوح والحجوم)، ولذا فإن الثاني يستفيد من الأول بما يستعيره من مبادئه.

ولكن ترتيب العلوم لا يعني أن الصلة بينها هي بالضرورة صلة أحادية الجانب: «فأكثر الأصول الموضوعة في العلم الجزئي، الموضوع تحت غيره، إنما تصح في العلم الكلي، الموضوع فوق؛ على أنه كثيراً ما تصح مبادىء العلم الكلي الفوقاني في العلم الجزئي السفلاني»(*).

(*) الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ٥٣٠.

وقد يترك التصنيف السينوي للعلوم انطباعاً بأن العلوم الجزئية، عند الشيخ الرئيس، هي مجرد ميادين خاصة لتطبيق مبادىء، مستخلصة ـ على نحو مباشر أو غير مباشر ـ من الميتافيزيقا بوصفها «علم العلوم»، لا سيما وأن فيلسوفنا نفسه يقول عن موضوعات هذه العلوم إنها عوارض ذاتية لموضوع الفلسفة الأولى. وفضلاً عن ذلك، فإن المكانة، التي يشغلها «العلم الإلهي» في الفلسفة الأولى، تبدو وكأنها تدل على أن العلوم الجزئية كلها، حتى ومعها الميتافيزيقا نفسها، تلعب دوراً تابعاً بالنسبة لـ «العلم الإلهي». وعندئذ تكون الفلسفة «خادمة» اللاهوت. بيد أن انطباعاً كهذا سيكون متسرعاً وخاطئاً. ويتضح ذلك جلياً ما أن نلقي نظرة شاملة على الأقسام، المؤلفة لمصنف ابن سينا الموسوعي ـ «كتاب الشفاء». فهذا الكتاب يكاد يكون مكرساً كلياً للعلوم الطبيعية والدقيقة، فلا تشغل الميتافيزيقا فيه إلا حيزاً ضئيلاً، فكيف «العلم الإلهي» وهو جزء منها. وان الحجم، الذي تشغله فيه «رئيسة الصنائع على الإطلاق»، لأقل بكثير من حجم ذلك العلم، الذي كان يعتبر في ذلك العصر مجرد «آلة» للمعرفة، ألا وهو علم المنطق، الذي هو، حقاً، «الخادم الأمين» لسائر «الخدم».

ولكن هذا لا يقلل، بأي حال، من الأهمية، التي تتمتع بها «الفلسفة الأولى» عند ابن سينا وغيره من مشائيي الإسلام. ففضلاً عن كونها تلخيصاً وتعميماً أعلى للمعارف المحصلة في العلوم الجزئية، ومرجعاً يقدم الأساس ليقينية هذه المعارف، كان عليها أن تلعب دوراً صعباً وجليلاً، لم يكن لها في العصور اليونانية، ألا وهو الدفاع عن المعرفة البرهانية الحقة وحمايتها من الايديولوجية السائدة، القائمة على الخطابة والجدل، حمايتها من تطلعات رجال اللاهوت إلى احتكار الحقيقة.

أما مشائيو الأندلس فلم يرسموا لوحاتهم الخاصة بتصنيف العلوم، غير أنهم، شيمة مشائيي المشرق، كانوا يبسطون العلوم في نفس الترتيب المعروف: الطبيعيات، فالرياضيات، فالإلهيات. وكانت المنطقيات بمثابة التمهيد لهذه العلوم.

الفصل الثالث

المنطق

١ ـ تعريف عام

يقوم في صلب منطقيات مشائيي الإسلام المبدأ القائل بأن ترتيب الأفكار («المعقولات») وترابطها يماثل ترتيب الأشياء («الموجودات») وترابطها. ولكن هذا المبدأ لا يؤخذ من المنطق نفسه، ذلك أن مبادىء العلوم الجزئية لا تُستمَدّ عندهم، كما عند أرسطو، من تلك العلوم ذاتها، وإنما تُبيّن في علم آخر، أعلى. وهذا العلم الأعلى هو الميتافيزيقا، «الفلسفة الأولى». أما رمز توافق المعرفة البشرية مع الواقع الموضوعي، توافق الفكر مع الوجود، فهو «العقل الفعّال»، الذي يأتي أرسطو على ذكره في المقالة الثالثة من كتاب «النفس»، وإن كان لا يتوقف هنا لبسط مضمونه. ويأتي العقل الفعال، عند فلاسفتنا، ليمثّل، في الوقت ذاته، الترابط الضروري والموضوعي بين الموجودات، أي نسقَ العالم، وكذلك انعكاس هذا الترابط وهذا النسق في العقل الإنساني العام، الذي يتسم فيه صورة الفكر ومضمونه ـ بعد تخليصهما من الانحرافات الفردية عن الحقيقة ـ بنفس القدر من الموضوعية والضرورية.

وتنم أعمال رجالات المشائية الشرقية، كأعمال «معلمهم الأول» أرسطو، عن قناعة راسخة بجبروت المعرفة ويقينيتها الموضوعية، علماً بأن هذه القناعة تترافق بالخلط بين المنطق الموضوعي، منطق الأشياء، وبين المنطق الذاتي، منطق الأفكار، مع أن الأول منهما أكثر وضوحاً وجلاءً. ولكن فلاسفتنا، شيمة أرسطو، لم يتعدّوا التنويه بضرورية الفكر وموضوعيته، فلم يتوقفوا لتفسيرهما،

ولم يعملوا لاستخلاصهما من الممارسة من حيث هي أساس المعرفة ومعيار صحتها.

ومع ذلك لم تكن القناعة المذكورة ضرباً من الإيمان الخاص، من التسليم الأعمى، فقد دعموها بعدد من الحجج التي اعتبروها على قدر كاف من قوة البرهان.

أولاً، إن المنطق، من حيث طبيعته المعيارية (كميزان تكال به المعقولات)، هو صناعة شبيهة بعلم النحو. ولكنه يتميز عن هذا الأخير بأن له قيمة كلية، عامة، «فعلم النحو إنما يعطي قوانين تخص ألفاظ أمة ما، وعلم المنطق إنما يعطي قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها»(*). صحيح أن المناطقة قد يتنازعون فيما بينهم، ولكن نزاعاتهم هذه تعود أساساً إلى الاختلاف في استخدام الألفاظ والمصطلحات، فلو اتفقوا على تحديدها ارتفع الخلاف بينهم.

ثانياً، إن المشتغلين بالمنطق ينسجون فيه على منوال العلوم الدقيقة، وخاصة الهندسة وعلم النجوم، اللذين ترتبط صحة موضوعاتهما بإمكانية اختبارها في ضوء المعطيات الحسية. فالمرء، كما يقول بهمنيار، يصدق بما يرده من الحواس (وذلك كالعلم بوجود الشمس) أو بما تؤكد صحته الحواس (كالعلم بالنجوم)، ولذا فإن الطرق، التي تستخدم في المنطق، شبيهة بالطرق التي تستعمل في الهندسة وعلم النجوم(**). وهنا ينبغي الأخذ بالحسبان أن موضوع علم النجوم، أي حركة الأجرام السماوية، هو الذي كان يمثل، عند فلاسفتنا، ما يرمز إليه العقل الفعّال من ضرورة الظواهر الطبيعية وانتظامها وقانونيتها، وأن الهندسة بالذات هي التي كانت تبدو لهم نموذجاً لارتقاء العقل البشري، الذي يعكس تلك الضرورة والانتظام والقانونية، والذي يأتي، من هذه الناحية، بمثابة «وجود آخر» (إذا استخدمنا التعبير الهيغلي المعروف) لذلك العقل الفعّال. فإن المهمة الرئيسية للمنطق، عند ابن سينا وأتباعه، هي أن يكون نموذجاً أعلى للدقة، وذلك على غرار العلوم الرياضية المذكورة، وأن يكون بالإمكان تطبيقه على العلوم الأخرى التي يحتمل الخطأ فيها (كالطبيعيات، مثلاً).

(*) الفارابي. إحصاء العلوم، ص ٦٠.

(**) بهمنيار. التحصيل. تهران، ١٩٧١، ص ٤ ـ ٥.

كان مشائيو الإسلام، كالمعلم الأول (أرسطو)، ينظرون إلى المنطق على أنه أداة («آلة») للمعرفة، ومدخل إلى العلوم كلها، ولكنهم اعتبروه أيضاً ـ بالاتفاق مع الرواقيين ـ علماً مستقلاً، جزءاً من الفلسفة. وليس في ذلك، كما ينوّه ابن سينا وأتباعه، أي تناقض. فالمنطق، من حيث دراسته للمجهول، يكون علماً مستقلاً، ومن حيث استخدامه في غير ميدانه الخاص، يكون آلة («أورغانون») للمعرفة ومعياراً لصحتها. ومثال ذلك أنه حين نأتي بقياس منتج (أي قياس صحيح، تلزم عنه نتيجة) يكون المنطق أداة ومعياراً للمعرفة، أما حين نأتي بهذا القياس ونضيف إلى هذا القول بأنه لدينا هنا قياس منتج، وليس عقيماً، فإن المنطق يكون هنا مضموناً («مادة») للمعرفة، أي علماً مستقلاً.

وعلى غرار أرسطو ينطلق مشائيو الإسلام، في دراستهم للنشاط المعرفي عند الإنسان، من النطق البشري، حيث كانوا يتتبعون في علم النحو نظائر لصيغ القضايا المنطقية. وهنا ينبغي التنويه بأن عدم التطابق بين الفكر وبين حامله المادي، أي اللغة، والذي يزداد حدة عند الانتقال من لغة إلى أخرى، قد عانى منه المفكرون العرب خاصة، وذلك بسبب الاختلاف الكبير بين بنية مجموعة اللغات السامية (والعربية منها) وبنية مجموعة اللغات الهندوأوروبية (واليونانية بينها). كما وترتب على هؤلاء المفكرين أن يولوا عناية كبيرة للصعوبات التي ترافق التعبير عن المفاهيم المنطقية، والفلسفية عامة، بألفاظ مأخوذة من اللغة العادية. وهنا انصب جهدهم على التحديد الدقيق للألفاظ وعلى التمييز بين مدلولاتها، في العلوم وبين ما يعنيه بها «العامة» و «الجمهور» في الاستعمال اليومي لها.

ومن ذلك أنه ترتب على الفلاسفة المسلمين أن يراعوا خصوصيات اللغة العربية، كوجود «ال» التعريف، والتي تؤثر على كم الموضوع والمحمول في القضايا المنطقية، والتي يتعذر استخدامها في المحمول، أو وجود حرف الفاء، الذي يجعل من قضيتين حمليتين قضية شرطية واحدة، ولكن ليس له الصورة المألوفة للعبارة الشرطية («إذا. . . فان»). ومن أكثر الصعوبات جدية كانت الجملة الإسمية («زيد كاتب») بالعربية، ففيها تصاغ القضية بدون الرابطة المعبرة عن الوجود («هست» بالفارسية، «استين» باليونانية). وكان الفلاسفة العرب

يستبدلون أحياناً هذه الرابطة بكلمة «موجود»، ولكن هذا كان يحول بينهم وبين إمكانية التفريق بين القضية السالبة والقضية المهملة، فحرف النفي «ليس» يمكن وضعه أمام الرابطة «موجود». غير أنه يتعذر إضافته إلى المحمول، وفي حال غياب الرابطة يزول الفارق بين القضيتين.

إن هدف المنطق، عند المشائين العرب، هو تحصيل المعرفة، التي تتجسد في «التصورات» (المفاهيم) أو في «التصديقات» (الأحكام التي تربط بين المفاهيم). والتصورات تكتسب بالحد و «ما يجري مجراه» (كالرسم)، والتصديقات تُحصّل بالقياس وما يشبهه (كالاستقراء والتمثيل). والقياس والحد يتألفان من «مادة» و «صورة». «والمنطق هو الصناعة النظرية التي تعرّف أنه من أي الصور والمواد يكون الحدّ الصحيح الذي يسمى «حداً»، والقياس الصحيح الذي يسمى «برهاناً»؛ وتعرّف أنه من أي الصور والمواد يكون الحد الإقناعي الذي يُسمّى «رسماً»، ومن أي الصور والمواد يكون القياس الإقناعي الذي يُسمّى ما قوي منه، وأوقع تصديقاً مشبهاً باليقين، «جدلياً»، وما ضعف منه، وأوقع ظناً غالباً، «خطابياً»؛ وتعرّف أنه من أي صورة ومادة يكون الحد الفاسد، ومن أي صورة ومادة يكون القياس الفاسد، الذي يسمى «مغالطياً» و «سوفسطائياً»، ومن أي صورة ومادة يكون القياس الذي لا يوقع تصديقاً البتة، ولكن تخيل، بأن يرغّب النفس في شيء أو ينفرّها أو يقررها أو يبسطها أو يقبضها، وهو «القياس الشعري»[*].

وقد أخذ الفلاسفة العرب بالتقاليد المعمول بها لدى المتأخرين من الشراح اليونانيين، فأدرجوا في المنطق، عدا المسائل المثارة في «أورغانون» أرسطو، قضايا الخطابة والشعر، وكذلك المشكلات التي يعرض لها في «مدخل» («ايساغوجي») فرفوريوس الصوري.

وسنتوقف أدناه عند الأفكار الأساسية لمنطقيات المشائين العرب، مركزين الانتباه على جوانبها ذات الصلة بالقضايا الفلسفية والفكرية العامة.

(*) بهمنيار. التحصيل، ص ٥.

٢ ـ في التصورات والتصديقات

يبدأ الفارابي وابن سينا (خلافاً لابن رشد، من بعدهما) بحث مشكلات المنطق بالنظر في القضايا المثارة في «ايساغوجي» فرفوريوس. وفي هذا القسم من المنطق، وكذلك في القسم الذي يليه والذي يتوافق مع كتاب «المقولات» لأرسطو، يعرض مشائيو الإسلام للضرب الأول من المعارف، للمعارف المتجسدة «في التصديقات»، أو «المعاني»، التي هي «مادة» القضايا. ولمصطلح «المعنى» عندهم، مدلولات مختلفة، يذكرها الجرجاني في «تعريفاته»: «المعاني هي الصور الذهنية من حيث إنه وُضع بإزائها الألفاظ والصور الحاصلة في العقل. فمن حيث انها تقصد باللفظ سميت معنىً، ومن حيث انها تحصل من اللفظ في العقل سميت مفهوماً، ومن حيث انه مقول في جواب «ما هو؟» سميت ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج سميت حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار سميت هوية»(*).

و «التصور» هو إدراك المعنى المراد بلفظ مفرد ما، كإدراكنا لما يدل عليه لفظ «العالم» و «الجسم» و «الشجر». وأما «التصديق» فهو إدراك نسبة المفردات بعضها إلى بعض نفياً أو إثباتاً، كعلمنا أن «العالم حادث». وكل تصديق يتقدمه بالضرورة تصوران («العالم» و «الحادث» في مثالنا).

وكما ذكرنا أعلاه، فإن المعرفة بالتصورات تكتسب بالحدّ، وهو تعريف الشيء من خلال صفاته الجوهرية (كتعريف «الإنسان» بأنه «حيوان ناطق»)، أو بأشباهه، كالرسم، وهو تعريف غير جوهري (كتعريف الإنسان بأنه «حيوان ضاحك»). والمعرفة بالتصديقات تأتي من القياس ونظائره، كالاستقراء والتمثيل والضمير(**). وبالحد والقياس تكتسب المطلوبات، التي تكون مجهولة فتصبح معلومة.

(*) الجرجاني. التعريفات. اسطنبول، ب ت. ص ١٤٩.

(**) والاستقراء هو الحكم على كلّي لوجود ذلك الحكم في جزئياته، جميعها أو أكثرها؛ والتمثيل هو الحكم على غائب بما هو موجود في مثال الشاهد؛ والضمير هو قياس تطوى فيه المقدمة الكبرى، فتذكر الصغرى فقط. ومن أنواع الضمير ـ «الدرميل» (كالقول: «هذه المرأة ذات لبن، فهي إذن قد ولدت»)، و «العلامة» (كالقول: «هذه المرأة مصفار ـ، فهي إذن حبلى»).

في قسم المنطق، الموافق للإيساغوجي، درج فلاسفتنا على النظر في الألفاظ. والألفاظ تنقسم إلى «مفردة» («زيد») و «مركبة» («زيد يمشي»). والمفردة منها تتوزع إلى «جزئية» (وهي «ما يمنع نفس مفهومها من الشركة فيه»، كالقول: زيد، وهذا الفرس، وهذه الشجرة) و «كلية» (وهي ما لا يمنع نفس مفهومها من وقوع الشركة فيه، كالإنسان، والفرس، والشجرة).

والألفاظ الكلية تنقسم، بدورها، إلى «ذاتية» («مقوّمة» لماهية الشيء، أي جوهرية) و «عرضية». وفي عداد ألفاظ الضرب الأول تندرج ثلاثة: الجنس والنوع والفصل، وفي عداد ألفاظ الضرب الثاني اثنان: الخاصة والعرض العام.

و «الجنس» هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب «ما هو؟» كالحيوان بالنسبة للإنسان والفرس. و «النوع» هو المقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب «ما هو؟»، كالإنسان لزيد وعمرو. ويقال «الفصل» على نوع تحت جنسه بأنه أي شيء منه، كالناطق للإنسان. («حيوان له نطق»). ولفظ «الخاصة» يقال على نوع واحد في جواب: «أي شيء هو؟»، لا بالذات، بل بالعرض، إمّا على نوع هو جنس، كمساواة الزوايا الثلاث من المثلث لقائمتين فإنه خاصة للمثلث الذي تحته (من حيث هو جنس) المثلث القائم الزاوية (كنوع) والمنفرج الزاوية والحاد الزوايا، وإما على نوع ليس هو بجنس، مثل الضاحك للإنسان. و «العرض العام» هو كل لفظ مفرد عرضيّ (أي غير ذاتي، غير جوهري)، تشترك في معناه أنواع كثيرة، كالبياض للثلج والجصّ. . . وعليه، «فإذا أخبرنا عن زيد بالجنس قلنا حيوان، وإذا أخبرنا عنه بالنوع قلنا إنسان، وإذا أخبرنا عنه بالفصل قلنا ناطق، وإذا أخبرنا عنه بالخاصة قلنا ضاحك، وإذا أخبرنا عنه بالعرض قلنا أبيض»(*).

ولكن لا ينبغي الخلط بين العرض، كواحد من الألفاظ الكلية، وبينه كواحدة من المقولات. فالعرضي، عند مشائيي الإسلام، يقابل الذاتي عند الحديث عن الألفاظ الكلية، ويقابل الجوهري عند الحديث عن المقولات. والذاتي، عندهم، قد يكون عرضاً، كما هو حال «البياض» أعلاه، وقد يكون

(*) بهمنيار. التحصيل، ص ٦.

جوهراً، كما هو حال «الحيوان» بالنسبة للإنسان. والعرضي، بدوره، قد يكون عرضاً وجوهراً معاً. وذلك كحال «الأبيض» أي الجوهر الأبيض، كجسم ذي بياض. أما «الأبيض»، كجوهر، فلا يكون جنساً (الثلج والجص مثلاً) ولا نوعاً أو فصلاً أو خاصة، فهو، لذلك، عرض.

وهذا هو حال «الموجود» أيضاً، ففلاسفة الإسلام فرقوا بين «الماهية» و «الوجود»، ولكن تفرقتهم هذه منطقية، وليست وجودية أبداً. وقد سبق للفارابي، الذي كان أول من تطرق إلى هذه المشكلة بينهم، التأكيد، في معرض الإجابة على السؤال عما إذا كانت القضية «الإنسان موجود» ذات محمول: «هذه مسألة قد اختلف القدماء والمتأخرون فيها. فقال بعضهم إنها غير ذات محمول، وبعضهم قالوا إنها ذات محمول، وعندي أن كلا القولين صحيحان بجهة وجهة. وذلك أن هذه القضية وأمثالها إذا نظر فيها الناظر الطبيعي (أي من زاوية الطبيعيات ـ **المؤلفان**)، الذي هو فطن في الأمور، فإنها غير ذات محمول، لأن وجود الشيء ليس هو غير الشيء، والمحمول ينبغي أن يكون معنىً يحكم بوجوده ونفيه عن الشيء، فمن هذه الجهة ليست هي قضية ذات محمول. وأما إذا نظر إليها الناظر المنطقي (أي من زاوية المنطقيات ـ **المؤلفان**) فلأنها مركبة من كلمتين، هما جزءاها، وأنها قابلة للصدق والكذب، فهي، بهذه الجهة، ذات محمول. والقولان صحيحان، كل واحد منهما بجهة»(*).

وفي قسم المنطق، الموافق لكتاب «المقولات» عند أرسطو، ينظر فلاسفتنا في القضايا الخاصة بالعلاقة بين الأسماء (الألفاظ) ومدلولاتها، وفي العلاقة بين الموضوع والمحمول، والمقولات العشر، و «التقدم» و «التأخر» و «المعية»، و «القوة والفعل»، والعلل الأربع والتقابل. وفي الفصل المكرس لما بعد الطبيعة سوف نتوقف عند بعض من هذه القضايا، وذلك بمقدار ارتباطها بنظرية الوجود. أما من المسائل المنطقية، التي ينبغي جلاؤها من أجل الفهم الصحيح لميتافيزيقا المشائية الشرقية، فنتوقف أدناه على مذهب ابن سينا وأتباعه في العلاقة بين الألفاظ ومدلولاتها.

(*) الفارابي. رسالة في مسائل متفرقة. حيدر آباد، ١٣٤٤هـ، ص ٩.

فالأشياء، عندهم، تكون إما «مشتركة الأسماء»، وهي التي لها اسم واحد، والمفهوم من ذلك الإسم منها مختلف اختلافاً لا تشابه فيه، كـ «العين» لمنبع الماء وعضو البصر.

وإما أن تكون «متشابهة الأسماء»، وهي التي لها اسم واحد، والمفهوم من ذلك الإسم منها مختلف اختلافاً فيه تشابه، كقولنا: رِجل السرير ورِجل الحيوان، والحيوان المصوّر والحيوان الطبيعي.

وقد تكون الأشياء «مشككة أسماؤها»، وهي التي لها اسم واحد، والمفهوم من ذلك الإسم واحد، إلا أنه ليس على السواء في جميعها، بل لبعضها أولاً، ويقع على الثاني بسبب الأول، ولبعضها أشد وأولى، ولبعضها الآخر أضعف وليس بأولى. وذلك مثل «الوجود»، الواقع على الجوهر أولاً وأولى، وعلى العرض ثانياً ولا أولى. «والفرق بين قولنا «أوّل» وبين قولنا «أولى»: فليس كل ما هو أولى بشيء فهو قبله، بل يكون أولى به إذا كانت لواحق الشيء وكمالاته تكون له أكثر مما لغيره، كالجوهر الأول، أو أقدم له في الوجود مما لغيره»(*). ومثال ذلك، «الواحد»، الواقع أولاً على ما لا ينقسم بوجه، ثم على ما ليس منقسماً بالفعل بل منقسم بالقوة (كالمقادير)، وثالثاً، على ما هو منقسم بالفعل وبالقوّة، ولكن لأجزائه وحدة تضمّها، فتكون منها صورة الكل (كالعشرة، وسائر الأعداد جملة).

و «المشتركة أسماؤها» و «المتشابهة أسماؤها» تشترك في اسم، يقال له «المتفقة أسماؤها».

و «المتواطئة أسماؤها» هي التي لها اسم واحد، والمفهوم من ذلك الاسم واحد. لا يختلف اختلافاً ذا شأن (كالقول حيوان للإنسان والفرس، إذ لا يختلفان في حمله عليهما)؛

و «المترادفة أسماؤها» هي التي لها معنى واحد، أما اللفظ الدّال على ذلك الاسم فمختلف (كالقول: إنسان، بشر)؛

و «المتباينة أسماؤها» هي التي لها أسماء مختلفة، والمفهوم من تلك

(*) بهمنيار. التحصيل، ص ٢٤.

الأسماء مختلف (كالقول: إنسان، وفرس، وحجر). والمتباينات منها «المشتقة» («فصيح» مشتقة من «فصاحة») و «المنسوبة» (قرشي شبه إلى «قريش»).

وعلى طريق التفريق بين الحلّين، التيئي والبانتيئي، لمسألة العلاقة بين الإله والعالم تتمتع بأهمية خاصة فئة الألفاظ التي تقال على الأشياء «بالتشكيك»، أو ـ كما جاء في «مقاصد الفلاسفة» للغزالي ـ «بالاتفاق». ويفسّر الغزالي أصل مصطلحي «الألفاظ المشككة» أو «المتفقة»، فيذكر أنها ألفاظ «مترددة» بين المشتركة والمتواطئة، تطلق على الأشياء المقابلة لها «بالتقدم وبالتأخر»(*).

فلفظ «الوجود»، مثلاً، إذا أطلق على الإله وعلى العالم «بالتواطؤ» كانت تلك نظرة تيئية، ترى في الخالق والعالم المخلوق نوعين من الموجودات، وذلك كالإنسان والفرس اللذين يمثلان فئتين من الأشياء، يجمع بينهما جنس «الحيوان». أما إذا أطلق «الوجود» على الخالق والمخلوق بالتقدم والتأخر، فإنهما قد يفهمان على أنها شيء واحد، نظر إليه من زاويتين مختلفتين. فالعالم، إذا أخذ كمجموعة من الأشياء المفردة، المتواجدة في المكان والزمان، والتي هي، بسبب ذلك، ذوات ممكنة وليست واجبة بحد ذاتها، يكون «متأخراً» عن هذا العالم نفسه، إذا اعتبر كلاً واحداً، خارجاً عن نطاق الزمان، ومكتفياً بذاته في وجوده. ففي الحالة الأولى يطلق «الوجود» على العالم على نحو «أضعف»، وفي الثانية على نحو «أشدّ». وعندئذ تكون لدينا رؤية بانتيئية أصيلة، فلسفية، إذا أطلق على العالم ككل اسم الإله.

وهنا ينبغي الأخذ بالحسبان أيضاً اشتراك الإسم عندما يطلق الفلاسفة المشائيون لفظ الإله أو الله على المبدأ الأول للوجود، فمفهومهم من هذا اللفظ يختلف جذرياً، سواء في بعده النظري أو العاطفي، عنه لدى رجال اللاهوت أو عامة المؤمنين. ثم إنه من الصعب التحدث حتى عن اشتراك الاسم بالنسبة للفظ «الإله»، ذلك أنه ليس لواجب الوجود، عند الفلاسفة، أي اسم. فالمبدأ الأول، كما يقول ابن سينا في «التعليقات»، لا تدركه العقول في حقيقته، وليس لحقيقته اسم عندنا، ووجوب وجوده هو إما تفسير لاسم هذه الحقيقة، أو لازم من لوازمها(**).

(*) الغزالي. مقاصد الفلاسفة. القاهرة، ١٩٦٠، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(**) ابن سينا. التعليقات. القاهرة، ١٩٧٣، ص ١٨٥.

والمقولات عند مشائيي الإسلام، كما عند أرسطو، ذات طبيعة مزدوجة، منطقية وأنطولوجية، ولذا فإن وضعها الوجودي يتحدد في المنطق والميتافيزيقا على السواء، وهي عشر: الجوهر (الإنسان، الحصان)، والكم (الطول، القصر)، والكيف (اللون، الشكل)، والإضافة (أب - ابن، ضعف - نصف)، والأين (في البيت، في السوق)، والمتى (أمس، غداً)، والوضع (جالس، واقف)، والملك (شاكي السلاح، مرتدي الوشاح)، ويفعل (يكتب، يقرأ)، وينفعل (يُكتب، يُقرَأ).

ويرسم المشائيون العرب بنية صرح المقولات عبر تحويلها إلى موضوعات لقضايا وجودية(*)، ينسب فيها المحمول «موجود» بالتقدم والتأخر إلى هذه الموضوعات، مما يعني، في الوقت ذاته، رسم بنية الوجود نفسه. فعلى السؤال عن العرض كيف يحمل على الأجناس التسعة العالية(**) بالتقدم والتأخر، يجيب الفارابي، الذي كان أول من تناول المقولات من هذه الزاوية، بقوله: «إن الكم والكيف هما بذاتيهما عرضان لا يحتاجان في ثبات ماهيتهما إلا إلى الجوهر الحامل لهما فقط. وأما المضاف، مثلاً، فلأن ثبات أنيته(***) إنما تكون بين جوهر وجوهر، أو بين جوهر وعرض، أو بين عرض وعرض، فحاجته في ثبات ذاته إلى أشياء أكثر من جوهر. فكل ما كان حاجته في ثبات ذاته إلى شيء واحد فهو في أنيته أقدم وأحق باسم الأنية من الذي حاجته إلى أشياء أكثر»(****).

وكان الفلاسفة العرب ينزعون أحياناً نحو جمع مقولتي الفعل والانفعال في مقولة واحدة. ويطوّر «المعلم الثاني» هذه الفكرة، ليؤكد «أن البسيطة المحضة من هذه العشرة فهي أربعة: «الجوهر» و «الكم» و «الكيف» و «الوضع». فأما «يفعل» و «ينفعل» فهما مما يحدثان بين «الجوهر» و «الكيف». و «متى» و «أين» يحدثان بين «الجوهر» و «الكم»، و «له» («الملك») يحدث بين الجوهر والجوهر المطيف به كله أو بعضه، والمضاف يحدث بين كل مقولتين من العشر وبين كل

(*) وفيها يحكم على الوجود إثباتاً أو نفياً، مثل «زيد موجود».

(**) المقولات التسع التي تأتي بعد «الجوهر».

(***) أي وجوده. وفي النص المطبوع - اينيته (ثلاث مرات)، وهو خطأ.

(****) الفارابي. رسالة في مسائل متفرقة، ص ٧.

نوعين من مقولة من المقولات العشر»(*). ومن الجلي أن الوجود يحمل على المقولات «البسيطة» بالتقدم، أما على «المركبة» فبالتأخر.

وفضلاً عن هذا المنحى، الذي يمكن نعته بالأفقي، في رسم بنية صرح المقولات، كان مشائيو الإسلام، وأرسطو قبلهم، يصنفون المقولات وفقاً للمنحى الرأسي (العمودي)، فيشيرون إلى «كليات» و «أشخاص» الجواهر والأعراض، ويرتبون الكليات هذه بحسب الجنس والنوع. ولعلّ هذا التقسيم لـ «أجناس» الوجود العليا» هو الذي يعنيه الفارابي في قوله الآنف الذكر، حين ينوه، بأن مقولة الإضافة تحدث «بين كل نوعين من مقولة من المقولات العشر».

وعلى هذا النحو ترتسم ملامح الوجهة العامة لمذهب المشائية الشرقية في «الأجناس العليا للوجود». فمقولة «الجوهر» تعم كل ما هو جوهري من الموجودات، تقابلها باقي المقولات التسع التي تمثل ميدان الوجود العرضي، والتي هي ـ على الصعيد المنطقي ـ محمولات تنسب إلى الموضوع. أما الموضوع نفسه، على الصعيد الأنطولوجي، فهو «الحامل» للأعراض، ولذا فإنه يتوقف في وجوده على وجودها. ويرى الأرسطيون العرب، شيمة المعلم الأول، أن كون الأعراض محمولات تقال على غيرها إنما يدل على أنه ليس بمقدورها أن توجد وجوداً مستقلاً، الأمر الذي يبين تهافت المذهب الأفلاطوني في المثل الخاصة بالكيف والكم وسائر الأعراض الأخرى، كماهيات قائمة بأنفسها.

ومقولة «الجوهر» تأتي، هي الأخرى، محمولاً، ولكنها إنما تحمل على نفسها فقط. «فالجوهر بالجملة هو الشيء الذي لا يعرّف من موضوع أصلاً شيئاً خارجاً عن ذاته، والذي هو بهذه الصفة ضربان: ضرب يعرّف مع ذلك من جميع موضوعاته ذواتها، وهو كلّي الجوهر، وضرب لا يعرّف من موضوع أصلاً ذاته، وذلك شخص الجوهر»(**). وعليه فإن كلّي الجوهر، ومعه أي كلّي آخر، ليس له

(*) المصدر السابق، ص ١٥.

(**) الفارابي. كتاب المقولات. ضمن: «المنطق عند الفارابي»، بيروت، ١٩٨٥ ـ ١٩٨٦، ج ١، ص ٨٩.

وجود مستقل، وإنما يحتاج في وجوده إلى وجود «الجوهر الأول»، «فأشخاص الجوهر هي التي يُقال إنها جواهر أول وكلياتها جواهر ثوان، لأن أشخاصها أولى أن تكون جواهر، إذ كانت أكمل وجوداً من كلياتها، من قبل أنها أحرى أن تكون مكتفية بأنفسها في أن تكون موجودة، وأحرى أن تكون غير مفتقرة في وجودها إلى شيء آخر، إذ كانت غير محتاجة في قوامها إلى موضوع أصلاً، لأنها ليست في موضوع ولا على موضوع. وأما كلياتها (كليات الجواهر) فإنها بما هي كليات تحتاج في قوامها إلى أشخاص الجوهر، إذ كانت تقال على الموضوعات، وكانت موضوعاتها أشخاص الجوهر»(*).

ولكن تقدم الجواهر الأول على الكليات ليس تقدماً بالإطلاق، من كل النواحي والجهات. فعلى الصعيد المعرفي قد ينعكس ترتبها في التقدم والتأخر، ذلك أننا في العالم المادي لا نحصّل المعرفة بالكليات من خلال الأشياء المفردة، وإنما نعرف الأشياء المفردة بواسطة الكليات. أما على الصعيد الأنطولوجي فإن للموجودات المادية المفردة الأولوية حيال انعكاساتها في العقل البشري. فالشيء إنما يصير معقولاً بأن تعرف ماهيته، وأشخاص الجوهر إنما تصير معقولة بفعل كلياتها. «والمعقولات منها إنما صارت موجودة بوجود أشخاصها. فأشخاص الجوهر إذاً تحتاج في أن تكون معقولات إلى كلياتها، وكلياتها تحتاج في أن تكون موجودة إلى أشخاصها، إذ لو لم توجد أشخاصها لكان ما يتوهم منها في النفس مخترعاً كاذباً، وما هو كاذب فغير موجود»(**).

ويلزم من هذا أن ثانوية الكليات، عند فلاسفتنا، كانت تدل أيضاً على إمكانية موافقتها أو مخالفتها للواقع. فالمبدأ القائل بأن الكاذب غير موجود كان يعني عندهم أن التصور الكاذب، الذي يحدث في النفس، ليس له ما يقابله بين الجواهر المفردة، في العالم المادي (ذلك هو «مبدأ المقابلة» Correspondence principle).

وليس هذا المبدأ إلا حالة خاصة من مبدأ أعم في مذهب المشائية الشرقية، ينص على أن الصدق هو الانعكاس الصحيح للموضوع من قبل الذات

(*) المصدر السابق، ص ٩١.

(**) الفارابي. كتاب المقولات. ضمن: «المنطق عند الفارابي»، ج ١، ص ٩١ ـ ٩٢.

المتعرفة، أو هو وجود الموضوع في الذهن وجوده خارجه. أما صدق التصور أو كذبه فلا يمكن استجلاؤه إلا في الحكم، الذي هو قضية، تحتمل، مع «مادتها» (مدلولها)، الصدق أو الكذب.

ويدرس المشائيون القضايا في قسم المنطق، الموافق لكتاب «العبارة» عند أرسطو. وهنا ينظر في العلاقة بين الشيء وتصوره ولفظه وكتابته، وفي الفرق بين الأقوال «الجازمة» (أي التي يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة) و «غير الجازمة» (من طلبٍ أو سؤالٍ أو نهيٍ...)، وفي تصنيف القضايا.

وتنقسم القضايا، عندهم، بحسب «الكيف» إلى موجبة («العالم حادث») أو سالبة («العالم ليس حادثاً»)؛ وبحسب «الكم» إلى كلية («كل إنسان حيوان») وجزئية («بعض الناس كاتب») ومهملة (وهي التي لم تُسوّر بسور يبين فيه أن الحكم محمول على كل الموضوع أو بعضه، مثل «الإنسان كاتب»)؛ وبحسب «النسبة» إلى حملية («العالم حادث») وشرطية متصلة («إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود») وشرطية منفصلة («العالم إما قديم أو حادث»)؛ وبحسب «الجهة» إلى واجبة وممكنة وممتنعة. بيد أن لتقسيم القضايا تبعاً للجهة أهمية قصوى على طريق فهم محاكمات ابن سينا وأتباعه حول واجب الوجود وممكن الوجود، ولذا فإننا سنتوقف عندها بشيء من التفصيل.

وبادىء ذي بدء، نلفت النظر إلى أن ابن سينا يفرّق تفريقاً صارماً بين «الجهة» و «المادة» في القضية: «الجهة لفظة، تدل على وثاقة الرابطة وضعفها، ويناسب معناها معنى المادة، إلا أن بينهما فرقاً: إما، أولاً، فإنها تكون مادة بحسب اعتبار الأمر في نفسه، وجهة بحسب القول، لأنك إذا قلت: «زيد واجب أن يكون كاتباً»، كانت الجهة هي الوجوب، والمادة الإمكان؛ وإما، ثانياً، فإن المادة تُعتبر بحسب الرابطة الموجبة، فإذا قلت: «زيد ممتنع ألاّ يكون حيواناً»، فإن الامتناع في هذا المكان صادق، وأما المادة فواجب، لأن الحيوان إذا نسبته إلى الإنسان بالإيجاب كان دائماً الصدق؛ وثالثاً، أنه يمكن أن تنقل القضية بحسب الجهة من صدق إلى كذب ومن كذب إلى صدق، فلك أن تقول: «زيد واجب أن يكون كاتباً»، وكذبت، ثم تقول: «يمكن أن يكون كاتباً»،

وصدقت، وهذا النقل لا يمكن في المادة»(*).

وينوه ابن سينا، في بحثه للقضايا الممكنة، بالاختلاف بين «الممكن العام» و «الممكن الخاص». فالممكن العام هو كل ما ليس بممتنع، بدون إمعان التفكير فيما إذا كانت هناك، في الحالة المعنية، شروط، تجعله واجباً أو غير واجب. بعبارة أخرى: إن كون الشيء ممتنعاً يعني، هنا، نفس ما يعنيه عدم كون الشيء ممكناً، وعدم كون الشيء ممكناً يعني نفس ما يعنيه كونه ممتنعاً.

وفي معرض التفريق بين «الممكن العام» و «الممكن الخاص» يقول ابن سينا إن الممكن قد يراد به كل ما ليس بممتنع. وعندئذ يدخل فيه الواجب، وتكون الأمور بهذا الاعتبار قسمين: ممكن، وممتنع، وقد يراد به ما يمكن وجوده، ويمكن عدمه أيضاً، وهو «الممكن الخاص»، وتكون الأمور بهذا الاعتبار ثلاثة: واجب، وممكن، وممتنع.

وبهذا المعنى الثاني لا يغدو بوسع «الممكن» أن ينطوي على «الواجب»، في حين ينطوي عليه «الممكن» بالمعنى الأول. ويذهب ابن سينا إلى أن «الممكن»، تبعاً لهذا المعنى الأخير، الخاص، ينطوي على الموجود، الذي لا يمتد وجوده إلى ما لا نهاية في الزمان، حتى ولو كان لوجوده ضرورة بالنسبة لزمن معين، كما هو الحال بالنسبة لكسوف القمر، مثلاً. والقضية، الموافقة لهذا المعنى، هي حكم عما يمكن أن يكون وما يمكن ألاّ يكون.

ويصادفنا المعنى الثالث لـ «الممكن» عندما يكون لدينا حكم، غير ضروري البتة، لا في وقت معين (ككسوف القمر)، ولا في وقت غير متعين (كالتنفس عند الإنسان)، ولا كالتغير للمتحرك، بل مثل الكتابة للإنسان.

والمعنى الرابع: «أن يعتبر فيه استقبال غير معين» (كالعقود بالنسبة لزيد في زمن مستقبل غير متعين).

والوجوب (الضرورة)، عند ابن سينا، هو حال للمحمول بالنسبة للموضوع، يبقى دائماً، إما بدون شرط، أو باشتراط ما. ويورد فيلسوفنا أنماطاً ستة من المواضيع، التي يستعمل فيها «الوجوب» أو «الضرورة»:

(*) بهمنيار. التحصيل، ص ٥٩.

الأول، كالقول «إن الله موجود بالضرورة»، أي دائماً، لم يزل ولا يزال؛

والثاني، أن يكون ما دام ذات الموضوع موجوداً ثم يفسد. كالقول: «كل إنسان بالضرورة حيوان»، أي كل واحد من الناس دائماً حيوان ما دامت ذاته موجودة، وليس دائماً بلا شرط؛

والثالث، مثل قولنا «كل أبيض فهو ذو لون مفرق للبصر بالضرورة» لا دائماً، ولا ما دامت ذات الشيء الأبيض موجودة، بل ما دام أبيض، فإذا زال عن ذلك الشيء البياض بكل هذا المعنى، فالشرط في هذا المكان أن يكون الموضوع على وضعه، أي كما يوضع؛

والرابع، أن تكون الضرورة بالشرط، أي ما دام الحمل موجوداً، كقولنا: «زيد بالضرورة ماشٍ ما دام ماشياً»؛

والخامس، أن تكون الضرورة وقتاً ما معيناً، لا بد منه، كقولنا: «إن القمر ينكسف بالضرورة، لا دائماً، بل وقتاً معيناً»؛

والسادس، أن تكون الضرورة وقتاً ما، ولكن غير معين، كالقول: «كل إنسان فإنه بالضرورة متنفس».

أما «الممتنع»، فلا يجهد ابن سينا نفسه في دراسته، ذلك أن الممتنع هو الضروري اللاوجود، فبالإمكان نقل حكم الضرورة إليه.

في القائمة السينوية لأنماط الوجوب والإمكان تترتب هذه الأنماط تبعاً لـ «شدة» Intensity («قوة» و «ضعف») ارتباط المحمول بالموضوع في القضايا ذوات الجهات. فأقوى ارتباط بين المحمول والموضوع هو في القضايا الضرورية من نمط «الله موجود»، وأضعفه هو في القضايا الممكنة، التي يدور الحديث فيها عن الممكن بمعنى ما يمكن أن يكون أو أن لا يكون في المستقبل.

٣ ـ القياسات

لعل أهم مناحي مذهب المشائية الشرقية في القياس هو تصنيف «المقدمات الأول». فالفارابي وزعها إلى أربعة أصناف: المقبولات، والمشهورات،

والمحسوسات، واليقينيات(*). وجاء بعده ابن سينا ففصّل فيها، إذ يذكر منها:

«الأوليات»، وهي القضايا، التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته، لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه، كالقول: «الكل أكبر من الجزء»؛

و «المشاهدات»، كالمحسوسات، وهي القضايا المستفادة من الحس، مثل حكمنا بأن النار حارة، وكقضايا اعتبارية، بمشاهدة قوى غير الحس، مثل معرفتنا بأن لنا فكرة، أو خوفاً أو غضباً...؛

و «المجربات»، وهي قضايا وأحكام، تتبع مشاهدات متكررة، لا تخلو من قوة قياسية خفية، تخالط المشاهدات. والقياس المستعمل في التجربة هو أنك إذا شاهدت صدور فعل أكثري (أي في أكثر الحالات) أو دائم عن شيء، قست هناك، فتقول: «هذا الفعل دائم، وكل فعل دائم فإنه لا يكون بالاتفاق، فإذن هذا الفعل ليس بالاتفاق». ومن الأمثلة البسيطة على هذا النوع من القضايا قولنا؛ «إن الضرب بالخشب مؤلم». وهذه المقدمات لا يطالها الشك، وليس على المنطقي أن يطلب السبب في ذلك.

و «الحدسيات» تجري مجرى المجريات. وهي قضايا، مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوي جداً، يزول معه الشك ويذعن له الذهن، مثل قضائنا بأن نور القمر يأتي من الشمس.

و «المتواترات»، وهي التي تسكن إليها النفس سكوناً تاماً، يزول معه الشك لكثرة الشهادات على سبيل الاتفاق بالتواطؤ. وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكة، ووجود جالينوس، وإقليدس، وغيرهم. ويقينية مثل هذه القضايا لا تتوقف على عدد الشهادات، وليس يُحتاج في المتواترات إلى التعبير عن من سُمِع منه الحكم. ولا بد في التواتر من أن تكون فيه قوة قياسية. فإذا قال قائل إن بغداد موجودة فإنك تقتنع بقوله على النحو التالي: إنه لا يقول ذلك عن غرض أو تعصب، وكل من يقول شيئاً لا عن غرض ولا تعصب منه فهو صادق.

و «القضايا التي معها قياساتها»، وهي قضايا، يُصدَّق بها لأجل حدها الأوسط، لكن ذلك الأوسط ليس مما يغرب عن الذهن، فيحتاج فيه الذهن إلى

(*) الفارابي. كتاب الجدل. ضمن: «المنطق عند الفارابي»، ج ٣، ص ١٩.

طلبه، بل كلما خطرت بالبال إحدى مقدمتي المطلوب خطر الأوسط بالبال، مثل قولنا إن الاثنين نصف الأربعة؛

و «المشهورات»، وهي القضايا، التي لا يعوّل فيها إلاّ على مجرد الشهرة ونظر العوام. وبين هذا النوع من القضايا تأتي، في المقام الأول، الأحكام الأخلاقية والدينية، التي ينظر فيها «العامة» و «أشباههم» (من اللاهوتيين) على أنها أحكام ضرورية عقلاً ويقينية بحد ذاتها. لكن اتفاق الأغلبية على صحتها يعود إلى أنهم اعتادوا على سماعها منذ الصغر. وهذه القضايا إما أن تعتبر ضرورية بـ «الطبع البشري»، رغم أن «العقل بطبعه» لا يعتبرها كذلك؛ وإما أن تظهر من خلال الاستقراء؛ إما أن تنطوي على شرط، يغيب عن نظر «العامة».

ومن هذه المشهورات ما يكون صادقاً، ومنها ما يكون كاذباً. فالقول: «الله قادر على كل شيء»، إذا لم يُقيّد بشروط معينة، يعني، فيما يعنيه، أن الله قادر على معرفة «شركائه» في الألوهية، مما يؤدي إلى الشرك.

والمشهورات قد تكون مطلقة، يأخذ بها الجميع، وقد تكون بحسب ملةٍ أو صناعة ما، «فليس المشهور عند الأطباء مشهوراً عند النجارين، ولا بالعكس».

وفي المشهورات فوائد، منها، أولاً، أن يُقنع بها من يدّعي المعرفة، حيث لا يكون إلى استعمال الأوليات، وما يتفرع منها، سبيل، لغموضها، وثانياً، أن يتصور بها المبتدىء العلومَ تصوراً يقنعه إلى أن يقع التمكن من تحقيقه عليه، أو ربما يلوح الحق باستعمال القياسات، التي مقدماتها مشهورة، لمن يمارسها.

و «الوهميات»، وهي كاذبة في معظمها، ولولا مخالفتها الشرائع والأحكام الحكمية لما كانت موجودة. ومنها الاعتقاد أنه لا بد من خلاء ينتهي إليه الملأ إذا تناهى، وأنه لا بد في كل موجود أن يكون مشاراً إلى جهة وجوده(*). وهذا الضرب من القضايا أقوى في النفس من المشهورات، التي ليست بأولية، ويكاد يشاكل الأوليات، ويدخل في المشبهات، التي يأتي ذكرها أدناه.

والمأخوذات، ومنها «المقبولات»، وهي الآراء المأخوذة من جملة عدة كثيرة من أهل التحصيل أو إمام يحصل به الظن، و «التقريرات»، وهي المأخوذة

(*) ويرى المشائيون أنه وراء العالم «لا خلاء ولا ملاء»، وأن الله موجود ولكن بدون جهة.

بحسب تسليم المخاطب، أو التي يلزم قبولها أو الإقرار بها في مبادىء العلوم (وهذه إما أن تكون مع استنكار ما، وتسمّى «مصادرات»، أو عن طيبة خاطر، وتسمّى «أصولاً موضوعة»).

و «المظنونات»، وهي أقاويل وقضايا، يستعملها المحتج جزماً، مع أنه يتبع فيها مع نفسه غالب الظن، من دون أن يكون جزم العقل منصرفاً عن مقابلها، كما يقال: «إن فلاناً يناجي العدو فهو عدو مثله»، مع أنه يحتمل أن تكون مناجاته إياه خداعاً له، أو حيلة له، لأجل الصديق.

ومن جملتها «المشهورات» بحسب بادي الرأي غير المتعصب، ومنها القول: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً». وهذه القضايا تذعن إليها النفس في أول ما تطلع عليها، فإن رجعت إلى ذاتها عاد ذلك الإذعان ظناً أو تكذيباً. ومثل هذه المقدمات يستعمل في السياسات وفروع الشرائع والمواعظ، وبالجملة في الخطابة.

و «المشبهات»، وهي التي تشبه شيئاً من الأوليات، ولا تكون هي بأعيانها. وذلك الاشتباه يكون إما بتوسط اللفظ، وهي «المشبهات اللفظية»، وإما بتوسط المعنى، وهي «المشبهات المعنوية»؛

و «المتخيلات»، وهي قضايا، تقال فتؤثر في النفس تأثيراً عجيباً، من قبضٍ وبسط. ومثل هذه القضايا يقوم على المحاكاة، وهي السبب في تأثيرها الكبير على النفس، بحيث تدفع الناس إلى هذا السلوك أو ذاك، حتى ولو كانت تلك الأقاويل كاذبة. وليس يجب في المتخيلات أن تكون كاذبة، لكن صدقها أو كذبها لا يحل المشكلة هنا. وأكثر الناس يُقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعما يذرونه إقداماً وإحجاماً صادراً عن هذا النحو من حركة النفس، لا على سبيل الرؤية والظن، ولا المصدّقات من الأوليات ونحوها.

وفي ضوء حل مشائيي الإسلام لمسألة العلاقة بين الفلسفة واللاهوت (صناعة الكلام) والدين يكتسب أهمية خاصة تقسيمهم للمقدمات المذكورة تبعاً لأصناف القياس الخمسة: الأقيسة البرهانية، المعمول بها في العلم والفلسفة، والأقيسة الجدلية والسوفسطائية، التي يستند إليها رجال اللاهوت، والأقيسة الخطابية والشعرية، التي تشكل أساس دين «العامة».

ومقدمات الأقيسة البرهانية هي الأوليات والمحسوسات والمجربات والمتواترات والقضايا التي معها قياساتها. وتدل هذه القائمة جلياً على ارتباط المنطقيات بالطبيعيات القائمة على التجربة والملاحظة. فإن مذهب المشائية الشرقية في مقدمات البرهان يتوجه نحو تعميم التجليات المختلفة للقانونية الطبيعية الواحدة، نحو استجلاء ما في الكون من تكرار وانتظام وضرورة. ولكن هذا التعميم لا يقتصر، بالطبع، على التعامل بالمقدمات الضرورية والجوهرية، بالمعنى المنطقي لهذين المصطلحين.

فمن الأهمية بمكان التأكيد، بهذا الصدد، على عناية فلاسفتنا بالمقدمات غير الضرورية. لقد كانوا أبعد الناس عن الانتقاص من الأهمية المعرفية، العلمية، لهذه المقدمات. فابن رشد ينوه بأن أكثر القياسات إنما تتألف من قضايا تدور عما يكون «أكثرياً»، أما ابن سينا فاسترعت اهتمامه حتى القضايا الممكنة والتي تدور على «الأقلي». «فما يكون دائماً أو أكثرياً فلا يقال، عند وجوده، أنه اتفق اتفاقاً. فإذن، الاتفاق يوجد فيما هو بالتساوي والأقلي. والذي بالتساوي والأقلي قد يكون واجباً. وذلك لأنك إذا اشترطت في كف الجنين أن المادة فضلت عن المصروف منها إلى الأصابع الخمس، وأن القوة المخلقة صادفت استعداداً تاماً في مادة طبيعية، فيجب أن يخلق هناك اصبع زائدة»(*).

والأقيسة الجدلية، التي كان مشائيو الإسلام يقرنونها (ومعها الأقيسة السوفسطائية) بمحاكمات المتكلمين خاصة، تستند إلى المشهورات والمأخوذات (أما السوفسطائية فترتكز إلى الوهميات والمتشابهات). والقضية الجدلية لا تفيد اليقين، وإنما الظن فقط، ذلك أن التصديق بها لا ينفك عن وعي احتمال صدق القضية المناقضة لها.

ولكن فلاسفتنا لم ينكروا القيمة المعرفية للجدل. ففي «كتاب العلم» («دانش نامه» بالفارسية) يذكر له ابن سينا فوائد عدة، منها:

«أولاً، إن بوسعك دحض مهذارٍ يدعى العلم، آراؤه ضالة، ويسلك سبلاً ملتوية لمعرفة الحقيقة بواسطة البرهان، فبالجدل يمكنك أن تقنعه؛

(*) بهمنيار. التحصيل، ص ٥٣٦.

وثانياً، إذا كان هناك من ترغب في إلزامه بالحقيقة، أو بشيء فيه منفعة، وليس بوسعك فعل ذلك بالبرهان، يمكنك ذلك بالجدل والمظنونات؛

وثالثاً، إن طلاب العلوم الجزئية، كالهندسة والطب والطبيعيات وما شاكلها، عليهم أن يوافقوا على مبادىء، تتحقق في علوم أخرى، وأخيراً تتحقق مبادىء العلوم كلها في علم ما بعد الطبيعة، وذلك لا يرضي طالب العلم، وليس لك إلاّ القياس الجدلي في إثبات هذه المبادىء لتسكن نفسه؛

ورابعاً، بقوة القياس الجدلي يمكنك إقامة الدليل على الوجود واللاوجود. وعليه، فإذا أخذت في مسألة ما قياسات جدلية، بعضها يثبت الوجود وآخر ينفيه، وإذا تُؤملت هذه القياسات جيداً، يمكن أن تبان بها الحقيقة»(*).

غير أن الأقيسة المستندة إلى مقدمات جدلية، بما هي جدلية، إنما تقود بالضرورة إلى «ظن غالب»، لا أكثر، لأنه إذا كانت تلك المقدمات صادقة كل الصدق فإن ذلك لا يكون إلاّ عرضاً.

ولمّا كان الفلاسفة يقرنون الجدل بصناعة المتكلمين بالمعنى الواسع للّفظ (الذي يشمل لاهوتيي الديانات التوحيدية الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام)، كانت نظرتهم إلى الطرق الجدلية تتفاوت تبعاً لحل كل منهم لمسألة العلاقة بين الفلسفة والدين، ذلك أن «المشهورات»، كمقدمات للأقيسة الجدلية، كانت تعني، عند الحديث عن علم الكلام، المعتقدات الدينية في المقام الأول، أما موقفهم من المتكلمين وعلمهم فقد تجلى على أشدّه في مذاهبهم الخاصة بـ «المدينة الفاضلة»، ولا سيما عند الفارابي وابن رشد.

في المدينة المثلى عند الفارابي يشغل الجدل مكانة معينة في الحياة الايديولوجية، ولكن الدور المرسوم له هنا ليس دوراً مستقلاً، وإنما هو دور المناصر والمدافع. فمدينته «الفاضلة» لا تعرف إلاّ نوعين من الايديولوجيا: الفلسفة، كمعرفة حقة، والدين («الملّة»)، كمحاكاة للفلسفة. «فكل من تقلد رياسة مدنية، قصد بها تتميم غرض الرئيس الأول (الحاكم ـ الفيلسوف)، فهو تابع لآراء متعقبة في غاية من التعقب. إلاّ أنه لم يكن آراؤه، التي بها صار تابعاً

(*) ابن سينا. رسالة منطق دانش نامه علائي. تهران، ١٩٥٢، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

أو بها تمكن في نفسه أنه ينبغي أن يخدم بصناعته تلك الرئيس الأول، إلاّ بما أوجبه بادي الرأي فقط، ويكون في معلوماته النظرية على ما يوجبه بادي الرأي المشترك. فيحصل أن يكون الخاص هو الرئيس الأول، والذي عنده من العلم الذي يحتوي على المعقولات ببراهين يقينية، والباقون عامة وجمهور»(*). وعلى هذا النحو يكون الجدليون (المتكلمون) من «العامة»، ولا يندرجون في عداد «الخاصة» إلاّ بمعنى نسبي. فبما أنهم ينصرون الملّة «الحقة» التي وضعها الفلاسفة، ويقدمونها في الصيغة المفهومة للجميع، فإنهم يكونون من النظّار. ولذلك يظن الناس أنهم من الخاصة لا من الجمهور، ولكن كونهم من الخاصة إنما هو «بالإضافة إلى أهل تلك الملة فقط، والفيلسوف خاصيّته بالإضافة إلى جميع الناس وإلى الأمم»(**).

بيد أن كون الطرق الجدلية في أي من المجتمعات، الفاضلة منها وغير الفاضلة، تابعة وخادمة للدين، الذي يعوّل على الأقوال الخطابية والشعرية، لا يلغي حقيقة كون الصناعة الجدلية، شأن السوفسطائية، تتقدم تاريخياً على البرهانية، حيث تمهّد لظهور الفلسفة، القائمة على المقدمات اليقينية.

وفي ذلك يقول الفارابي: «وبيّن أن صناعة الكلام والفقه متأخرتان عن الملّة، والملّة متأخرة عن الفلسفة، وأن القوة الجدلية والسوفسطائية تتقدمان الفلسفة، والفلسفة الجدلية والفلسفة السوفسطائية تتقدمان الفلسفة البرهانية، فالفلسفة بالجملة تتقدم الملّة على مثال ما يتقدم بالزمان المستعملُ للآلات الآلات. والجدلية والسوفسطائية تتقدمان الفلسفة على مثال تقدم غذاء الشجرة للثمرة، أو على مثال ما تتقدم زهرة الشجرة الثمرة. والملّة تتقدم الكلام والفقه على مثال ما يتقدم الرئيس المستعملُ للخادم الخادمَ والمستعملُ للآلة الآلةَ»(***). ومن هنا يأتي قول فيلسوفنا بأن صناعة الكلام في «المدينة الفاضلة» تكون خادمة للفلسفة، ذلك أنها تنصر الديانة التي وضعها الرئيس ـ الفيلسوف للعامة والجمهور. ففي هذه المدينة تتطابق مهمة الجدليين مع مهمة الحراس في «جمهورية» أفلاطون، مهمة حماية الايديولوجية الرسمية.

(*) الفارابي. تحصيل السعادة. حيدر آباد، ١٣٤٥هـ، ص ٣٧ ـ ٣٨.
(**) الفارابي. كتاب الحروف، ص ١٣٣.
(***) الفارابي. تحصيل السعادة، ص ١٣٢.

ويقترن اللاهوت بالجدل والسوفسطائية عند ابن رشد أيضاً. ففي تلخيص كتاب «الجدل» لأرسطو يقول فيلسوف قرطبة بأن المقدمات، التي ترتكز إليها المحاكمات الجدلية، تقوم على الآراء «المقبولة» و «المشهورة»، وأنها «تولّد قناعة قريبة من اليقين، ولذا فإنها أقرب إلى صناعة البرهان قياساً إلى الخطابة والشعر. وهنا لا يربط ابن رشد الجدل ربطاً مباشراً بصناعة المتكلمين، على أنه في تلخيصه لكتاب «الخطابة» يورد العديد من الأمثلة التي تبين عجز المتكلمين عن الاستعمال الصحيح حتى للقضايا الخطابية. وان قول ابن رشد بأنه في الحياة الواقعية تكون المحاكمات اللاهوتية أقرب إلى الخطابية منها إلى الجدلية ليتوافق مع ما يذهب إليه الفارابي من أنه في المدينة غير الفاضلة تكون «صناعة الكلام، التابعة للملّة، لا تشعر بغير الأشياء المقنعة، ولا تصحح شيئاً منها إلاّ بطرق وأقاويل إقناعية، ولا سيما إذا قُصد إلى تصحيح مثالات الحق على أنها حق»(*).

بعبارة أخرى: إن المحاكمات الجدلية فعلاً، القادرة على توجيه السامع أو القارىء إلى الحقيقة، ليس بالإمكان استخدامها، عند الفارابي، إلاّ في «المدينة الفاضلة»، حيث «الملّة الفاضلة» تتعامل بالرموز، التي من شأن فكها، بواسطة الجدل، أن يصل بالإنسان إلى عتبة العلوم الفلسفية، العلوم اليقينية. أما ابن رشد فلا نجد عنده إشارة إلى مثل هذا الدور البناء، الذي بوسع الجدل أن يلعبه. وليس هذا بالمستغرب، ذلك أن فيلسوف قرطبة ينظر إلى المدينة الفاضلة على أنها غنية عن اللاهوتيين، لأنه لا مكان فيها لديانة «فاضلة» ما.

أما الدين، أخيراً، فإن محاكماته تقوم على الأقوال الخطابية والشعرية.

وبين مقدمات الأقيسة الخطابية تأتي المظنونات التي تتشكل «بحسب بادي الرأي»، والمأخوذات، وخاصة منها المقبولات، وهي تستخدم سواء في الشرائع أو في السياسات، في «الأمور المدنية». وهدف هذه الأقيسة هو إقناع أحد ما بشيء ما، بغض النظر عن صدقه أو كذبه. ويشير مشائيو الإسلام إلى عدد من السمات التي تقرّب بين المحاكمات الخطابية والمحاكمات الجدلية: أولاً، انها لا تتوخى تحصيل المعرفة الحقة؛ ثانياً، انها قد تقود إلى استنتاجات

(*) المصدر السابق.

متناقضة؛ ثالثاً، ان من يلجأ إليها إنما يتوجه إلى شخص آخر، وليس إلى نفسه، كما هو الحال في المحاكمات البرهانية؛ رابعاً، ليس للخطابة، كما للجدل، موضوع خاص بها، أما المحاكمات المستندة إليهما فيمكن أن تتوجه إلى جمهور واسع للغاية، وخاصة إلى عامة الشعب.

ولكن للخطابة خصوصيتها، التي تقوم في أنها تستخدم ـ فضلاً عن الطرق المستعملة في الإقناع نفسه ـ عدداً من العوامل، الخارجية بالقياس إلى المحاكمات المعنية. ويذكر الفارابي بعضاً من هذه العوامل: استخدام الضمائر والتمثيلات؛ الإشارة إلى نبالة الخطيب وخساسة خصمه؛ استمالة المستمعين عبر استثارة الغضب والحماس. . ؛ التوجه الديماغوجي إلى الحاضرين أو القراء؛ المبالغة في الأمر المعني، تهويلاً أو تصغيراً؛ الاستناد إلى العادات والتقاليد والأعراف؛ التعويل على الشهود، وكذلك آراء الغير من الناس؛ ربط الأقوال بما يتصل بمضمونها من خير أو شر؛ استخدام الأقسام والايمان؛ الاعتماد على الإيماءات وتعابير الوجه وحركات اليد ونبرة الصوت. . .

وهذه الأساليب، التي كثيراً ما تستخدم أيضاً في المحاكمات السوفسطائية، يوردها ابن رشد، ليربط البعض منها بطرق إقناع الجمهور بصحة الأديان والنبوات. ومن ذلك أنه يدرج في الأساليب الخطابية طرق البرهان على يقينية القرآن والحديث بناء على الإسناد في الرواية أو على المعجزات المنسوبة إلى النبي باعتبارها دليلاً قاطعاً على صحة رسالته.

والخطابة، عند «فلاسفة» الإسلام، صناعة وثيقة الارتباط بصناعة الشعر، وذلك بالاتفاق مع التقاليد، التي تنحدر إلى أفلاطون، والتي تعتبر الشعر قولاً خطابياً، موجهاً إلى العامة والجمهور ومتحلياً بالأنغام والقوافي والأوزان. أما الفارق الرئيسي بين الصناعتين فكانوا يرونه في أن الكلام الخطابي إقناعي في المقام الأول، أما الكلام الشعري فمحاكاة أساساً. والصناعتان كلتاهما لا تهدفان إلى تحصيل المعرفة اليقينية، وإنما تتوخيان تربية الجمهور. فكما يقول المسلمون، ثمة طريقان يؤديان إلى الإله ـ الكلمة والجهاد. والخطابة والشعر ترتبطان بالطريق الأول، أما الثاني، فتتصل به أساليب الإكراه، التي تطبق على أعداء المجتمع (الدولة)، والتي يُلجأ إليها إذا أعيت سبل الإقناع (الكلمة).

والأقوال الشعرية موجهة إلى الخيال، وليس إلى العقل. فهي تولد في النفس خيالات، تثير فيها ميلاً إلى الشيء أو نفوراً عنه. ويكون تأثيرها هذا أشدّ وأقوى إذا اقترنت بالأنغام والقوافي، كما في القرآن مثلاً. وكان المشائيون العرب يولون الأقوال الشعرية الدينية أهمية عملية كبيرة، باعتبارها الأسلوب الوحيد الذي بوسعه حمل الجمهور على الامتناع عن بعض الأمور والإقدام على غيرها. فإن الكثير ممن لا يصدّقون بالقصص الشرعي، يتحولون ـ كما يقول ابن رشد ـ إلى أراذل. فمن طبيعة الناس أنهم يُستنهضون إلى أمر من الأمور بأحد نوعين من القول: القول البرهاني، والقول الذي ليس ببرهاني. وهذا الصنف الخسيس لا يتأثر بهذا ولا بذاك(*).

إن إحدى السمات المميزة لمذهب مشائيي الإسلام في القياس هي التفهم العميق لحقيقة أن القياس يعكس الارتباط بين النتيجة والعلة وحامل العلة. فإذا كانت واقعة ما حاملة لعلة ما فإنه عقب الواقعة تظهر النتيجة التي تستدعيها تلك العلة. ولذا فإنه إذا كانت إحدى مقدمتي القياس تشير إلى العلة الفعلية لتعين ما، وكانت المقدمة الثانية تدل على توفر هذه العلة في هذا الشأن أو ذاك، فإن الاستنتاج بوجود التعين المذكور في ذلك الشيء يكون يقينياً بالضرورة. ويتجلى هذا على أشده في «الشكل الأول»(**) من القياس، والذي قال عنه أرسطو ـ بأنه «كامل». أما ترتيب الحدود في الشكلين الثاني والثالث فيختلف عنه في الأول، ولكن ما ذكرناه أعلاه يصح عليهما أيضاً، ذلك أن ضرورتهما تستند هي الأخرى إلى العلاقة بين الجنس والنوع والفرد، من جهة، وإلى الارتباط بين النتيجة والعلة

(*) ابن رشد. تلخيص كتاب الشعر. ضمن: عبد الرحمن بدوي. «أرسطو: فن الشعر»، ص ٢٢٤.

(**) ونذكر بأن الشكل في المنطق الأرسطي، هو الصورة التي يكون عليها القياس تبعاً لمحل الحد الأوسط في المقدمتين. والأشكال أربعة: الأول، وفيه يكون الحد الأوسط موضوعاً في المقدمة الكبرى، محمولاً في الصغرى (مثل «كل إنسان حيوان، وكل حيوان فان، فكل إنسان فان»)؛ والثاني، وفيه يكون الحد الأوسط محمولاً في كلتا المقدمتين («كل إنسان حيوان، ولا شيء من الجماد بحيوان، فلا شيء من الإنسان بجماد»)؛ والثالث، وفيه يكون الحد الأوسط موضوعاً في كلتا المقدمتين («كل إنسان حيوان، وكل إنسان ناطق، فبعض الحيوان ناطق»)؛ والرابع، وفيه يكون الحد الأوسط موضوعاً في الصغرى، محمولاً في الكبرى («كل إنسان حيوان، وكل ناطق إنسان، فبعض الحيوان ناطق»).

وحامل العلة، من جهة أخرى. وتتبين هذه الضرورة بواسطة القياسات التي من الشكل الأول، وذلك إما على نحو مباشر ـ بعكس إحدى المقدمات في الشكلين الثاني والثالث (أي بتبديل مكان الموضوع والمحمول فيها)، أو على نحو غير مباشر ـ عبر البرهان، بمساعدة الشكل الأول، على استحالة أنصار النتيجة في الشكلين المذكورين.

كما ويتجلى تفهم المشائين العرب للحقيقة المشار إليها أعلاه في تقييمهم لأشكال القياس الأربعة. فهم يرون إسقاط الشكل الرابع، لأنه مصطنع، «بعيد عن الطبع». فإن محل الحدّين الأصغر والأكبر في النتيجة هو عكسه في المقدمتين. أما طابعه «المصطنع» فيعود، عندهم، إلى أن ترتيب الحدود في مقدماته هو عكسه في مقدمات الشكل الأول. وفي الشكلين الثاني والثالث يكون هذا الترتيب أقرب إليه في الشكل الأول، ولذا ينعتهما ابن سينا بأنهما «أقرب إلى الطبع». وترتيب الحدود في الشكل الأول هو الترتيب «الطبيعي» حقاً، لأن الارتباط بين الحدود هنا، إذا نظر إليه كانعكاس للارتباط بين النتيجة والعلة وحامل العلة، إنما يتفق سواء مع المسلمة القائلة بأن ما ينسب إلى الجنس يُنسب إلى أي من الأنواع والأفراد الداخلة فيه، أو مع الارتباط القائم بين النتيجة والعلة وحامل العلة. بعبارة أخرى، فالشكل الأول يستجيب أكثر من غيره من باقي الأشكال للمطلب العام الذي صاغه ابن رشد بقوله: «يجب أن يؤلف القياس تأليفاً يكون مطابقاً للوجود، أعني أن تكون فيه المحمولات في الذهن على ما هي عليه بالطبع خارج الذهن»(*).

وبين السمات الأخرى، المميزة لقياسيات المشائية الشرقية، تأتي عنايتهم بالقياسات الشرطية، التي لم تحظ باهتمام صاحب «الأورغانون» (رغم أنه وعد، في «التحليلات الأولى»، أنه سيعود إلى هذا الموضوع بصورة مفصلة) والتي اشتغل بها تلامذته والرواقيون من بعده. وقد كان ابن سينا يعتقد أن أرسطو قد وضع مؤلفاً عن القياسات الشرطية، ضاع فلم يصلنا. بيد أن الفارابي كان أوفر اطلاعاً على تاريخ دراستها، فقد جاء في مؤلفه «شرح كتاب العبارة»: «فهو (أي أرسطو» (ليس ينظر في تأليف الشرطي في هذا الكتاب أصلاً)، وينظر فيه في

(*) ابن رشد. تلخيص منطق أرسطو. بيروت، ١٩٧١، ج ١، ص ٣٥٧.

كتاب القياس نظراً يسيراً. وقد نظر فيه أصحاب الرواق وأخروسيبس وغيره من الرواقيين نظراً مستقصى وأفرطوا فيه، واستقصوا أمر القياسات الشرطية، وكذلك ثاوفرسطس وأوذيموس بعد أرسطوطاليس»(*).

إن اهتمام مشائيي الإسلام بالقياسات الشرطية يعود، فيما يعود، إلى أن البرهان فيها (خلافاً للحملية) لا يرتكز إلى الأنواع والأجناس، وإنما إلى الأفراد، أي إلى العمليات والظواهر العيانية الملموسة، التي تجري في المكان والزمان، وهو الأمر الذي يتوافق مع عنايتهم بالطبيعيات، بالعلم الطبيعي، أو الفيزياء.

(*) الفارابي. شرح كتاب العبارة. بيروت، ١٩٧١، ص ٥٣.

الفصل الرابع

الفيزياء

١ ـ عالم المادة

إن موضوع الفيزياء («العلم الطبيعي»، «الطبيعيات») هو «الأجسام الموجودة، بما هي واقعة في التغير»، أي «الحالات، التي تصوّرنا عنها لا يكون منفصلاً عن المادة». وبذلك يفترق العلم الطبيعي عن العلم الرياضي، الذي يدرس الحالات، التي لا تنفصل، في الوجود، عن المادة، ولكن يمكن فصلها في الذهن.

و «الطبيعة»، التي هي موضوع هذا العلم، تعني المبدأ الأول القريب لكل حركة وسكون ذاتيين، ومجموعة المخلوقات (بما فيها المادة الجسمية)، والقوة التي عنها يصدر تغير الأجسام وسكونها الذي يكون عن ذاتها، وكذلك الأعراض.

إن الموضوع الأقرب للفيزياء هو الجسم الطبيعي بما هو واقع في التغير أو السكون. والجسم، بما هو جسم، ليست الحركة ملازمة له، فكون الشيء جسماً لا يعني إلاّ أن لمادة ما أبعاداً ثلاثة متعينة. لكن للأجسام، بالإضافة إلى الصورة الجسمية، صوراً جوهرية وأعراضاً وطبائع.

وطبيعة الشيء ربما تكون هي بعينها صورته (وذلك في البسائط الأربعة: النار والهواء والماء والتراب) وربما تكون جزءاً منها (وذلك كما في المركبات. فـ «الصورة الإنسانية»، مثلاً، تتضمن قوى الطبيعة وقوى النفس النباتية والحيوانية والنطق). أما القوى، التي للأجسام بطبيعتها، فهي على أقسام ثلاثة:

«فمنها قوى سارية في الأجسام، تحفظ عليها كمالاتها، من أشكالها، ومواضعها الطبيعية، وأفاعيلها. وإذا زالت عن مواضعها الطبيعية وأشكالها وأحوالها، أعادتها إليها، وثبتتها عليها، مانعة من الحالة غير الملائمة إياها، بلا معرفة وقصد اختياري، بل بتسخير. وهذه القوى تسمّى «طبيعية». وهي مبدأ بالذات لحركاتها بالذات وسكوناتها بالذات، ولسائر كمالاتها التي لها بذاتها. وليس بشيء من الأجسام الطبيعية بخالٍ من هذه القوة.

والنوع الثاني قوى، تفعل في الأجسام أفعالها، من تحريك أو تسكين وحفظ نوع وغيرها من الكمالات، بتوسط آلات ووجوه مختلفة. فبعضها يفعل ذلك دائماً من غير اختيار ولا معرفة، فيكون نفساً نباتية؛ ولبعضها القدرة على الفعل وتركه، وإدراك الملائم والمنافي، فيكون نفساً حيوانية؛ ولبعضها الإحاطة بحقائق الموجودات، على سبيل الفكرة والبحث، فيكون نفساً إنسانية. والنفس بالجملة كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة.

ومن النوع الثالث قوىً، تفعل مثل هذا الفعل لا بآلات، ولا بأنحاء متفرقة، بل بإرادة متجهة إلى سنة واحدة لا تتعداها، وتسمّى نفساً فلكية»(*).

إن القوى الفاعلة في الكون، سماءه وأرضه، لا تدرك بالحواس مباشرة، وإنما تدرك بالعقل، فنحن لا نعرف عن وجودها إلاّ عبر فعلها، أي بما تحدثه من تغير، من حركة، بالمعنى الواسع للكلمة. والحركة قصر على الأعراض وحدها، أما الجواهر فالكلام عن كونها وفسادها فقط.

وهناك قوى ثلاث، تشارك في تكوين الجسم الطبيعي: الصورة، والمادة، والعدم. ولكن هذا «العدم» ليس العدم المطلق، بل ما سمّاه أرسطو بـ الانتفاء Privation. وهو مبدأ بالعرض، «لأن كل كائن إنما يكون بارتفاعه (ارتفاع العدم)، لا بوجوده»(**). أما بالمعنى الدقيق للكلمة فإن العدم، كانتفاء، ليس بذات موجودة على الإطلاق، ولا معدومة على الإطلاق، إنه انتفاء ذات متعينة، أي أنه ذات، موجودة بالقوة. وذلك أن مبدأ كون الشيء ليس العدم عامة، ليس

(*) ابن سينا. النجاة، ص ١٠٠ ـ ١٠١.
(**) المصدر السابق، ص ١٠٠.

العدم أياً كان، وإنما العدم، الذي يقارن إمكان كونه. فليس العدم، الذي في قطعة الصوف، مبدأ لكون السيف البتة، بل العدم في الحديد. والمادة، باعتبارها العدم فيها، هي «الهيولى»، وباعتباره صورة من الصور فيها، هي «الموضوع». وبذلك يمكن القول إن هذه المادة هيولى للصورة المعدومة التي بالقوة، وموضوع للصورة الموجودة التي بالفعل.

والمادة والصورة هما السببان الداخليان لوجود الأشياء، أما الأسباب الخارجية فمنها «العلة الفاعلية» (المبدأ الفاعلي)، وهي كون الشيء بحاجة إلى فاعل، ليخرج من القوة إلى الفعل، من الإمكان إلى الوجود، كحاجة الحديد إلى مثال يصنعه تمثالاً، أو إلى حداد يصنعه سيفاً. ومنها «العلة الغائية» (أو التمامية، الغاية)، التي لأجلها توجد الأشياء، فالتمثال وجد لتحقيق مثال الجمال، أو لتذكير الأحياء بعظمة الأموات، وكذلك السيف إنما وجد لكي يقطع.

والغاية هي السبب في أن الطبيعة «لا يكون شيء منها جزافاً ولا اتفاقاً، إلاّ في الندرة». لكن فعل علل وشروط، لا حصر لها، قد يؤدي، مثلاً، إلى ظهور يدٍ، عليها ستة أصابع، لا خمسة. وهذه الظواهر تصادف أحياناً في الكون، لكنها نادرة. وهي استثناءات من القاعدة العامة، القائلة إن «جميع الأشياء الطبيعية تنساق في الكون إلى غاية وخير»، و «لها ترتيب حكمي، وليس فيها شيء معطل ولا فائدة منه»(*).

وقد كانت هذه القاعدة بمثابة البوصلة التي كان فلاسفة الإسلام يهتدون بها في استجلاء ما في العمليات الطبيعية من قانونيات، تتيح التنبؤ بما ينبغي أن تنتهي إليه الظاهرة المدروسة، ورصد ماهيتها. أما المعرفة بغاية الظاهرة هذه فتتم عبر النظر في العلل الصورية والمادية والفاعلة، التي تأتي العلة الغائية بمثابة خلاصة لها ولأفعالها. وفي ذلك يقول الغزالي، وهو يعرض وجهة نظر المشائيين العرب. فخاصية العلة الغائية أن العلل الباقية إنما تغدو عللاً بفضلها؛ فطالما لم تحضر في ذهن النجار صورة الكرسي، المعدّ للجلوس، لن يغدو فاعلاً وصانعاً، ولا يغدو الخشب مادة («عنصراً») للكرسي، ولا محلاً للصورة؛ «فالغائية، حيث وجدت في جملة العلل، هي علة العلل»(**).

(*) ابن سينا. النجاة، ص ١٠٢.

(**) الغزالي. مقاصد الفلاسفة، ص ١٩٠.

وبالاتفاق مع أرسطو ينظر مشائيو الإسلام إلى «الحركة» على أنها التغير عامة. إنها تبدل تدريجي لحال، قارة في الجسم، على سبيل اتجاه نحو شيء ما. والوصول بالحركة إلى هذا الشيء إنما هو بالقوة لا بالفعل. «ويجب أن تكون تلك الحال تقبل التنقص والتزيد، لأن ما خرج عنه يسيراً يسيراً، على سبيل اتجاه نحو شيء ما، فهو باقٍ ما لم ينقض الخروج عنه البتة جملة، وإلاّ فالخروج عنه يكون دفعة... ولذلك قيل «إن الحركة هي فعل وكمال أول للشيء الذي بالقوة، من جهة المعنى الذي هو له بالقوة»(*).

فالجسم، الذي هو في مكان ما بالفعل، وفي مكان آخر بالقوة، يكون بالقوة متحركاً، وبالقوة واصلاً، ما دام في المكان الأول ساكناً. وإذا تحرك حصل فيه «كمال وفعل أول»، وبه يتوصل إلى كمال وفعل ثان، هو الوصول إلى المكان الثاني. وإذا كان ذلك، فالحركة وجودها في زمان، بين القوة المحضة والفعل المحض. وبذلك تتميز الحركة (التغير) عن الكون والفساد، اللذين يكونان دفعة واحدة، فلا شيء في الحركات في الجوهر، بما هي تزيد أو تنقص بمعنى ما، ذلك أن هذه التغيرات كلها لا تحصل في الجوهر نفسه، وإنما في أعراضه.

ويتوقف فلاسفتنا مفصلاً عند أشكال الحركة، الملازمة لكل من مقولات العرض التسع.

فالحركة في «الكمية»، هي التنقص والتزيد، التخلخل والتكاثف؛

وقد توجد الحركة في «الكيفيات»، فيما يقبل التنقص والاشتداد، كالتبيض والتسود؛

وأما «الإضافة» فلا تنطوي بذاتها على الحركة، بل تكون لها الحركة عرضاً، ذلك أن المضاف يظل عارضاً أبداً لإحدى المقولات الأخرى، فيتبعها في قبول الزيادة والنقصان. فإذا أضيفت إليه حركة من الحركات، فالزيادة والنقصان بالحقيقة لتلك الحركة. ومثال ذلك: النصف مضاف للوحدة، وإذا زادت الوحدة تبعها نصفها في الزيادة، فكما تكون الوحدة يكون النصف. وبذلك يتبين أن

(*) ابن سينا. النجاة، ص ١٠٥.

مقولة «الإضافة» ملحقة بمقولة «الكم» في مثالنا هذا.

والحركة بالنسبة لـ «الأين» ظاهرة جداً، فهي الانتقال المكاني، أو النقلة (وهي، كما يقول ابن سينا، ما يعنيه «الجمهور» من الحركة)؛

وأما «المتى» فإن وجوده إنما هو بتوسط الحركة، ولا تكون فيه حركة، لأن كل حركة تكون في «متى»، ولو كان فيه حركة لكان لمتى متى آخر، وهذا خلف؛

والحركة بالنسبة لـ «الوضع» هي تغير الوضع وليس المكان، ولذا فإنها لا تتطابق مع النقلة لا بالمعنى الأوسع (الحركة بالنسبة لـ «الأين») ولا بالمعنى الأضيق (تغير المكان). وبالاتفاق مع أرسطو يعرف المشائيون العرب المكان بأنه «السطح المساوي لسطح المتمكن، وسطحه هو نهاية الحاوي الماسة نهاية المحوي»، ويرون أنه خارج العالم «لا خلاء ولا ملاء»، وإذن لا وجود لأي مكان. ولذا فإن العالم لا يبارح مكانه، وإنما يدور، فيتغير بذلك وضع أجزائه.

وأما «الملك» فلا حركة فيه بالذات وإنما حركته عرضية، لأن تبدل الحال فيه يكون أولاً في «الأين». ومثال ذلك أن السلاح يمكن أن ينتقل من شخص إلى آخر، أي يغيّر «الأين» الذي كان فيه. وهنا ينطوي «الملك» على الحركة، غير أن هذه الحركة ليست له في ذاته، بل هي ملحقة بحركة النقلة، التي هي من «أين» وإلى «أين»؛

ومقولة «يفعل» لا تنطوي بذاتها على الحركة، بل حركتها عرضية: «أن ينسلخ الشيء عن اتصافه بالفعل يسيراً يسيراً، لا من جهة تنقص قبول الموضوع لتمام الفعل على هيئة واحدة، بل من جهة هيئته». ولكن ذلك «إما لأن القوة ـ إن كان فعله بالطبع ـ جعلت تخور يسيراً يسيراً؛ وإما لأن العزيمة ـ إن كان فعله بالإرادة ـ جعلت تنفسخ يسيراً يسيراً، وإما لأن الآلة والأداة ـ إن كان فعله بهما جميعاً ـ جعلت تكلّ يسيراً يسيراً. وفي جميع ذلك يكون تبدل الحال أولاً في القوة أو العزيمة أو الآلة، ويتبعه في الفعل»(*).

وإذن، فلا حركة بالذات إلا في «الكم» و «الكيف» و «الأين» و «الوضع».

(*) ابن سينا. النجاة، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

أما السكون فهو ضد الحركة أو عدمها، فيما من شأنه أن يتحرك وعلى غرار العدم، الذي يتقدم كون الجوهر، فإن هذا العدم يصح أن يعطي رسماً من الوجود. ويسوق ابن سينا الحجة التالية على هذه الموضوعة:

«الجسم الذي ليس فيه حركة ـ وهو بالقوة متحرك ـ لو لم يكن له هذا الوصف، الذي يصير به الجسم متميزاً عن غيره، لخاصة تكون له، لكان له لذاته. ولو كان لذاته لما باينه. ولكنه يباينه إذا تحرك. فإذن، هذا الوصف له بمعنى ما؛ فإذن، لعدم الحركة، فيما من شأنه أن يتحرك، مفهوم في ذاته، غير نفس الجسم. وإنما العدم، الذي لا يحتاج الشيء في أن يوصف به إلى غير ذاته، فهو ما لا ينضاف إلى وجوده وإمكانه، كعدم القرنين في الإنسان، وهو السلب في العقل والقول. وأما عدم المشي فيه فهو حالة مقابلة للمشي، توجد، عند ارتفاع علة المشي، وجوداً ما، بنحو من الأنحاء، وله علة بنحو، وهو بعينه علة الوجود، ولكن عند ارتفاعه. فإنه إذا حضر فعل الوجود، وإذا غاب فعل ذلك العدم، فهو علة بالعرض لذلك العدم. فالعدم، إذن، معلول بالعرض؛ فهو، إذن، يصحّ أن يوضع موجوداً بالعرض. وهذا العدم ليس هو لا شيء على الإطلاق، بل لا شيئية شيء ما، معيّن بحال معينة، وهو كونه بالقوة»(*).

وفضلاً عن تفسير العدم بأنه «لا شيئية شيء ما»، يمهّد للكون (لوجود الشيء)، فإن هذا الفهم للسكون يعطي أعمّ وصف للوجود كمحمول في القضايا، التي يمكن لموضوعاتها أن تمثل سواء شيئاً موجوداً بالفعل، أو شيئاً موجوداً بالقوة. فوجود الشيء يعني كونه متعيناً، ملموساً، موضوعياً، شيئاً مفرداً، معطى لنا «خارج الذهن»، أو كونه موجوداً في الذهن. وصدقه يثبت بإثبات أن له قريناً في الواقع الموضوعي (خارج الذهن)، يكون متمثلاً فيه كشيء متعين، سواء كان ذلك شيئاً موجوداً بالفعل، أو غياب شيء ما «معيّن بحال معينة، وهو كونه بالقوة».

ثم إن لإثبات وجود العدم، من حيث هو «لا شيئية شيء ما»، أهمية خاصة بالنسبة لنا نظراً للاعتبار التالي. فعندما نؤكد على صدق شيء ما بالإشارة إلى

(*) المصدر السابق، ص ١٠٨.

وجود أشياء معينة، تمثله، فإن انتقالها إلى الوجود بالفعل يعني «تشخّص» الصورة من خلال «اقترانها» بالمادة. وبالنسبة لعالم ما تحت القمر يصف لنا ابن سينا هذا الانتقال بأنه نتيجة تدخل «واهب الصور»، أي العقل الفعّال. ولكن حين يدور الحديث عن «تشخص» الصور، عن «قبول» المادة لها أو «اقترانها» بها، أو عن «قبول» المادة لها من «واهب» ما، قد نتوهم أن الصور أمور واقعية، قائمة بذاتها، وأن بين الماهية والوجود تمايزاً واقعياً، وليس مجرد تمايز ذهني.

فليس من العبث أن بعض الباحثين، المخالفين للرأي القائل بأن ابن سينا يسلّم بتمايز واقعي بين الماهية والوجود، يستبدلون مصطلح «تشخص» بالكلمة الإنكليزية «intsantiation»، التي تعني ما يلي: عندما نقول إن (أ) موجود، فإننا نريد بذلك القول إن فئة الأشياء (أ)، التي لدينا تصور عنها في الذهن، متمثلة بأشياء مفردة، موجودة خارج الذهن. وفضلاً عن ذلك، فإن القول بالعدم كـ «لاشيئية» ينطوي ضمناً على مقارنة المفهوم مع الشيء الفردي المتعين، لكن هذا الشيء ليس له وجود بالفعل، ولذا فإن التصوّر عنه لا يرتبط بمصطلحات مُضلِلة، مثل «تشخص»، و «قبول»، وغيرها.

كذلك فإن القول بالعدم كـ «لاشيئية» يشكل دليلاً على وجود الهيولى: إذا كانت «المادة» موضوعاً للصورة الموجودة بالفعل، كان لا بد من وجود «محل» للصورة الموجودة بالقوة، فقبل وجود الشيء بالفعل يجب أن يكون موجوداً بالقوة.

لقد أكد مشائيو الإسلام (الفارابي، ابن سينا، ابن باجه، ابن رشد)، وبما لا لبس فيه، على أن الصور لا تُقحم على المادة من الخارج، وإنما تنتقل فيها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وذلك بتأثير العوامل الداخلية والخارجية. وسنعرض أدناه لفهم ابن سينا للمسألة، فمن شأن هذا أن يشيع الوضوح أيضاً سواء في القضية المتعلقة بمدى صحة الشكوك التي عبر عنها ابن رشد بالنسبة للرؤية السينوية لحصول الصور في المادة، أو في نظرية «الميل القسري» التي طوّرها ابن سينا وابن باجه (وبصورة مستقلة أحدهما عن الآخر، على ما يبدو).

يذهب ابن سينا إلى أن كل ما ينفعل عن شيء، هو سبب قريب لتغيره، فإن ما يحصل منه، عند تغير كيفيته، هو «مثاله»، وليس تلك الكيفية بعينها: «إن

كل منفعل عن سبب قريب فإنما ينفعل بتوسط مثال، يقع منه فيه. وذلك بيّن بالاستقراء. فإن الحرارة النارية إنما تفعل في جرم من الأجرام بأن تضع فيه مثالها، وهو السخونة»(*). أما عند فعل «السبب البعيد» فإن ما نحصل عليه في نهاية العملية قد يختلف عما كان في بدايتها. «ولقائل أن يقول إن الشمس تسخّن وتسوّد من غير أن تكون السخونة والسواد مثالها، لكننا نجيب عن ذلك، بأن نقول إنا لم نقل إن كل أثرٍ، حصل في متأثر من مؤثر، إنّ ذلك الأثر موجود في المؤثر، فإنه مثال من المؤثر في المتأثر. لكننا نقول إن تأثير المؤثر القريب إلى المتأثر يكون بتوسط مثال ما، يقع منه فيه. وكذلك الحال في الشمس فإنها تفعل في منفعلها القريب بوضع مثالها فيه، وهو الضوء، ويحدث من حصول الضوء فيه السخونة، فيسخن المنفعل عنها منفعلاً آخر عنه، بأن يضع فيه مثاله أيضاً، وهو سخونته، فيسخن بحصول السخونة، ويسوّد»(**).

وانطلاقاً من نظرية «المثل» هذه، بالذات، ينبغي النظر إلى مفهوم «الميل القسري»، الذي طرحه الشيخ الرئيس، والذي عرفته أوروبا القروسطية من خلال ترجمات «كتاب الشفاء» لابن سينا وكذلك شروحات ابن رشد التي تضمنت معلومات عن النظرية المماثلة التي طرحها ابن باجه. وقد استخدم الأوروبيون المصطلح السينوي بالذات **inclinatio violenta**، وتأثروا إلى حد بعيد بهذا المفهوم في تطويرهم لنظرية «الدفع» **impetus**.

إن نظرية «الميل القسري» تدل على ابتعاد واضح عن الفهم الأرسطي للحركة وطبيعتها. فأرسطو يرى أن الحركة الطبيعية تتم بفضل ما ينطوي عليه الجسم من ميل نحو مكانه الطبيعي: الجسم الثقيل يتحرك، إذا لم تصادفه عوائق ما، نحو مركز الأرض، ويتابع حركته حتى يصل إلى سطحها، أما الجسم الخفيف فيتحرك نحو أطراف عالم ما تحت القمر. ومصدر الحركة القسرية يكون خارج الجسم المتحرك، بحيث ان تأثير المصدر على الجسم يتوقف حالما ينقطع تماسه به، وبعدها تتم حركة الجسم بفعل تلك الحركة، التي أعطاه إياها الوسط المحيط (الهواء والماء، مثلاً).

(*) ابن سينا. رسالة العشق. ضمن: رسائل الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا في أسرار الحكمة الشرقية، ليدن، ١٨٨٩ ـ ١٨٩٩، ج ٣، ص ٢٣.

(**) المصدر السابق، ص ٢٤.

بيد أن هذا الفهم لم يصادف قبولاً لدى يوحنا فيليبونوس ـ النحوي (القرن السادس)، الذي ذهب إلى أن مصدر حركة الجسم اللاحقة إنما هو القوة، التي حصل عليها من المصدر الأول، وأن الحركة، بالتالي، ممكنة في الخلاء، وأن سرعة الجسم المتحرك تتوقف على مقدار القوة المذكورة وشدة مقاومة الوسط. ثم جاء يحيى بن عدي (٨٩٣ ـ ٩٧٤)، الذي نقل إلى العربية مقتطفات من شروح النحوي على «فيزياء» أرسطو، فناقش نظرية أرسطو، وأعمل فيها مبضع النقد.

أما ابن سينا فيتفق مع أرسطو في نفي الخلاء؛ وفي نفي إمكانية الحركة فيه، إذا سلمنا بوجوده. فالحركة، كما يقول الشيخ الرئيس، متعذرة في الخلاء، لأن سرعتها، عندئذ، ستكون إما لا متناهية أو متناهية. ولا يمكن أن تكون لا متناهية لأنه يستحيل وجودها بالفعل، كذلك لا يمكن أن تكون سرعتها متناهية، لأنه يُعبّر عنها، في هذه الحالة، بمقدار معين موجب، مما يعني أن هذه الحركة لا تختلف، من حيث المبدأ، عن الحركة في الملأ، وهذا عبث.

كذلك يتفق الشيخ الرئيس مع المعلم الأول في تقسيمه الحركة غير الإرادية إلى طبيعية وقسرية. وهو يتحدث عن هذه الأخيرة بقوله: «أما الحركة التي بالقسر فهي أن يتحرك (الشيء) من مكان متعين له إلى مكان متعين آخر، وتلك النقلة لا تكون من ذاته، بل لسبب خارج عن ذاته، مثل ما يُجَرّ، وما يُحرَق، وما يُرمَى»(*). ولكن ذلك يدوم طالما ظل المتحرك بالقسر في تماس مع الجسم، الذي يحركه تحريكاً قسرياً، فماذا يحدث، مثلاً، للسهم بعد أن ينفصل عن وتر القوس؟

هنا يرفض ابن سينا تفسير أرسطو لحركة الجسم اللاحقة بردها إلى فعل الوسط المادي المحيط. فلو كان الجسم يثابر على حركته بفعل الهواء، الذي يدفعه إلى الأمام، لكانت سرعة الهواء أكبر من سرعة السهم، وعندئذ سيصل الهواء إلى الجدار قبل وصول السهم.

يصوغ فيلسوفنا نظريته الخاصة في الحركة انطلاقاً من مفهوم «الميل القسري»

(*) ابن سينا. طبيعيات دانش نامه علائي. تهران، ١٩٥٢، ص ١١.

الآنف الذكر. فهو يرى أن الجسم، عند رميه، يستمر في حركته بفعل «الميل»، الذي «يحصل» عليه من الرامي. وهذا الميل يبدي مقاومة سواء لحركة الجسم الطبيعية ذاته (انجذابه نحو الأرض)، أو للحركة القسرية (مقاومة الوسط).

و«الميل القسري»، عند ابن سينا، هو أحد أنواع ثلاثة من «الميل»، وذلك إلى جانب «الميل النفسي» و «الميل الطبيعي». و «الميل» شيء زائد على الطبيعة، وهو الذي يُشاهد، عند تحرك الجسم إلى مكانه الطبيعي، من دفع قوى لمقاومه. «ونسبة الميل إلى الطبيعة في حال ما يتحرك هي نسبة الحرارة إلى طبيعة النار في الإحراق. ولكن هذا الميل يقبل الشدّة والنقص في الحركات المستقيمة، والطبيعة لا تقبل الشدة والنقص... فالميل لا يكون بالطبيعة»(*).

إن مقارنة الميل، الذي يحصل عليه الجسم من المحرك، مع الحرارة، التي اعتبر ابن سينا انتقالها من جسم إلى آخر نقلاً لـ «المثال»، تحمل على الظن أن الشيخ الرئيس كان ينظر إلى نقل «الميل» نظرته إلى نقل «المثال». فليس من الصدفة أننا نجد النظريتين كلتيهما في أعمال الفيلسوف الأندلسي ابن باجه.

يرفض ابن باجه، في شروحه على كتاب «السماع الطبيعي» لأرسطو، مذهب المعلم الأول في الحركة، ويبسط حله الخاص للمشكلة. ويمكن القول، إذا استخدمنا المفاهيم العلمية المعاصرة، إن قوة الجاذبية، عند ابن باجه، لا تتحدد، في جوهرها، بالعلاقة بين كتل الأجسام المختلفة، وإنما هي قوة مطلقة لحركة الجسم الذاتية، تفعل على غرار فعل النفس في البدن. ومن هنا يرفض الفيلسوف أن يكون للوسط دور جوهري في حركة الجسم، فلا يعترف له إلاّ بدور العائق. ويلزم من هذا أن القوة التي تفعل في الجسم في حال الحركة القسرية، بعد انفصاله عن الشيء الذي أعطاه الحركة أول الأمر، يجب أن تكون، هي الأخرى، من طبيعة داخلية، أما آلية انتقال هذه الحركة فيبسطها ابن باجه في شروحه على المقالتين السابعة والثامنة من «السماع الطبيعي». ويمكن تلخيص آرائه حول هذه الآلية بما يلي:

إن الجسم الذي يعطي الحركة لجسم آخر يتأثر، بدوره، بذلك الجسم.

(*) بهمنيار. التحصيل، ص ٥٩.

ويتبدى هذا التأثر «في الكلل» أو «التعب» الذي يلحق بالجسم المحرك بعد اتصاله بالجسم المتحرك. وفي الأحياء يكون المحرك هو النفس، أما في الجمادات فهو «القوة المحركة» التي يعطيها المحرك للمتحرك. أما كلل المحرك فإنه يحصل له بحد ذاته، كما وقد يأتي بنتيجة الجهد الذي يبذله لتحريك الجسم المتحرك الذي يبدي نحوه مقاومة. وعلى هذا النحو يرد ابن باجه آلية نقل الحركة إلى التفاعل بين قوتين متعارضتين: قوة المحرك الذي يعاني بسبب ذلك من الكلل، وقوة المتحرك التي تنعكس في ما يبديه من مقاومة للجسم المحرك له. والكلل يقع للجسم الذي يعطي لغيره حركة قسرية، أما الجسم، الذي حركته من ذاته، أي يتحرك حركة طبيعية، فلا يعاني منه. وفي الحركة القسرية تكون قوة المحرك وقوة المتحرك (المقاومة) من طبيعة واحدة في الحقيقة، فلا تختلفان إلاّ من حيث الكم، ولذا فإنهما ـ نظرياً، على الأقل ـ تتقايسان. وهنا تزيد قوة المحرك على قوة المتحرك، الأمر الذي يفسر حركة الأخير. بعبارة أخرى: إن الحركة لا تكون ممكنة إلا عندما يغلب «الفعل» على «رد الفعل». ويحاول ابن باجه تطبيق نظريته هذه في دراسة حركة الجسم على سطح مائل. ففي هذه الحالة يكون الكلل، في رأيه، يتناسب مع الزاوية الحاصلة بين المستوى المائل وبين العمود المقام من النقطة التي فيها الجسم، ويعيق حركته.

ضد نظرية ابن باجه (وابن سينا، بالتالي) وقف ابن رشد، الذي دافع عن مذهب أرسطو في هذه المسألة. فهو يرى أن خطأ ابن باجه يقوم في أنه ينظر إلى «طبائع» الأجسام على أنها أشياء مختلفة عن مادة هذه الأجسام، فيذهب إلى أن المادة تتحرك بالصورة على غرار تحرك الأفلاك السماوية بالعقول، أو الأجسام الحية بالنفوس. أما في الحقيقة، كما يعتقد ابن رشد، فإن المحرك والمتحرك، في حال الحركة الطبيعية، لا يكونان بمثابة الذوات المتباينة في الجسم، ولا الجسم يؤثر في نفسه كعلة فاعلة لحركته الذاتية، فالجسم لا يكون محركاً ومتحركاً إلاّ بالقياس إلى الوسط الخارجي، أما حركته الطبيعية فتحصل من تفاعله الديناميكي مع الوسط المادي. ويذهب فيلسوف قرطبة إلى أن المبدأ المحرك للأجسام ليس هو ما فيها من «طبيعة» أو «ثقل»، وإنما هو الوسط المادي، الذي يؤثر في الجسم بما هو متحرك، أما الجسم، من جهته، فيؤثر في الوسط

بما هو مبدأ مُحرّك له. وعليه، فإن الوسط لا يمثل بالنسبة لحركة الجسم نوعاً من المقاومة العرضية، وإنما هو شرط جوهري لها.

وإذا نظرنا، من زاوية مسيرة العلم العامة، إلى ديناميكا ابن سينا وابن باجه التي كان لها بعيد الأثر في تطوير نظرية «الدفع» impetus، فإنها كانت، بلا شك، خطوة إلى الأمام، بالمقارنة مع المبادىء الكيفية للفيزياء الأرسطية التي دافع عنها ابن رشد. فلقد ساهمت في تحرير الفيزياء من القيود التي كانت تشدها، عند أرسطو، إلى الجوانب العيانية، الكيفية، من الحركة. ثم إن نظرية الميل القسري، بمعارضتها للمذهب الأرسطي في تأثير الوسط على حركة الجسم المرمي، قد ساعدت على وضع موديلات ذهنية مجردة للحركة الميكانيكية، مما فتح الآفاق أمام الدراسة الرياضية للعمليات الطبيعية، إذ مهدت الطريق لطرح أكثر تجريداً للمسائل المتعلقة بحركة مثل تلك الأجسام، حيث إنها تسلم بانتقالها في الخلاء، أي عندما تكون مقاومة الوسط لتصوير الحركة المكانية في قالب حسي وعلى نحو وصفي، فقد كان من شأن مثل هذا الموديل الذهني أن يبدو له شيئاً عبثياً.

لم تكن الحركة الميكانيكية، عند المشائيين العرب، إلاّ حالة خاصة من الحركة، بالمعنى الواسع لهذا المصطلح، ولذا فإن الحركة الطبيعية والحركة القسرية لم تكونا تقتصران، في رأيهم، على ميدان الانتقال المكاني. فالحركة الطبيعية عندهم تشمل سواء تحرك الحجر إلى مكانه الطبيعي (أي السقوط)، أو تحرك الماء الساخن إلى حاله الطبيعي (أي الابتراد). وبالمقابل، فالحركة القسرية تغطي سواء حركة الحجر المرمي إلى أعلى، أو تسخين الماء. هذا ناهيك من أن الحالين كليهما، الانتقال في المكان أو التغير في الكيف، يخضعان لقانون واحد: الحركة الطبيعية تتم بتسارع، أما القسرية فبتباطؤ؛ هذا فضلاً عن أن الانتقال المكاني والتغير الكيفي يمثلان، كلاهما، حركة من الضد إلى الضد. وهنا ينبغي التأكيد على أن الحركات الكيفية، التي توضع على صعيد واحد مع الانتقال في المكان، لا تتعلق بتلك الكيفية، التي ينظر إليها على أنها شيء متأخر بالمقارنة مع الجوهر من زاوية ثنائية الموضوع/ المحمول، وإنما تتعلق بالكيفيات ـ القوى، التي هي «طبيعة» البسائط.

وفي ضوء ما ذكرناه يمكن رصد التوازي بين «نقل» القوة من جسم إلى آخر في الحركات الأينية (الحركات في «الأين») وبينه في الحركات الكيفية. فعند التغير الكيفي تكون الكيفية، التي تظهر في الجسم المنفعل، مغايرة بالعدد للكيفية التي للجسم الفاعل. وإذا استعنا بالمثال الذي يورده ابن باجه، يمكن القول إن القصبة، التي تشتعل بتأثير نار ما، لا تستمد منها أي حصة من النارية، وتكون من حيث طبيعتها النارية شبيهة بأية نار أخرى، فيمكن لأي نار أخرى أن تكون علة ظهور نفس تلك النارية فيها. ولكن النارية، أو الحرارة هي من الكيفيات ـ القوى. وعليه، ففي حال التغير الكيفي تستدعي القوة، التي تؤثر في الجسم المعني، قوة شبيهة لها فيه، ولكنها ليس مطابقة لها من حيث الوجود. كذلك هو حال الحركة المكانية. فعند ظهور الحركات القسرية يحدث أن القوة، التي تؤثر في الجسم المتحرك بهذه الحركة، لا تنتقل إليه بالمعنى الحرفي للكلمة، وإنما تستدعي فيه قوة أخرى، مغايرة لها بالعدد، هو ما يدعى بالميل القسري.

وغني عن البيان أن هذا التصور عن «نقل» القوة من جسم إلى آخر في حال الحركة الميكانيكية ليست صلته بالواقعية الأفلاطونية النمط بأشد من صلة النظرة إلى الحركة الكيفية التي تطرأ على القصبة عندما تشتعل بتأثير نار، تعتبر العلة الفاعلة لظهور «مثالها» فيها. ولكن هذه النظرية، وبرغم قطيعتها مع الرؤية الأرسطية لتأثير الوسط المادي على حركة الأجسام فيه، قد انطلقت من مقدمة، مشتركة لهما كلتيهما، ألا وهي أن المتحرك يفترض شيئاً غيره، هو سبب حركته. أما الميكانيكا النيوتونية فقد تخلت عن ذلك الرأي، فذهبت إلى أن الحركة المنتظمة، التي لا تصادف عائقاً خارجياً أو مقاومة خارجية، إنما تتم بدون فعل قوة محركة ما. ومع ذلك، فإن الحركة المكانية، كما يصورها ابن سينا وابن باجه، تشبه الحركة التي يصفها نيوتون، فهي لا تعتبر حركة مشروطة بفعل الوسط، وإنما هي حركة يبقى عليها الجسم طالما لم تخرجه من هذه الحالة مقاومة الوسط أو فعل قوة أخرى. أما في حقيقة الأمر، فإن الميل القسري، كفعل لقوة داخلية قائمة في الجسم المرمي، ليختلف سواء عن الدفاع impetus الذي هو «بقية» القوة المطبقة على الجسم، أو عن العطالة inertia، النيوتونية التي هي «بقية» الحالة المعنية (السكون أو الحركة المستقيمة).

ثم إن التوازي في آلية «نقل» القوة أثناء الحركة المكانية والحركة الكيفية إنما كان من شأنه أن يفتح الآفاق، على صعيد آخر، نحو الصياغة الرياضية لدراسة الظواهر الطبيعية: في هذا النمط من الرؤية الكيفية qualitativism يغدو بالإمكان «تكميم» quantification الكيفيات، أي تقديرها من زاوية الكم، ذلك أن الكيفية، باعتبارها قوة، تشتد وتضعف، أي تقبل، من حيث المبدأ، القياس الكمي.

وعلى نطاق أوسع كانت تتبدى إمكانية ذلك في ضوء ما قام به مشائيو الإسلام من إدراج القوى الكيفية والقوى الفاعلة في حال الحركة الميكانيكية تحت لواء معنى واحد، هو جملة القوى الملازمة للأجسام بطبيعتها.

وبالفعل، فإنه يلزم من قول ابن سينا الوارد أعلاه بخصوص سلسلة التغيرات الكيفية التي يؤدي إليها الضوء (الضوء ـ السخونة ـ السواد) أن الفلاسفة العرب قد شارفوا، بطرحهم لفكرة الكيفية ـ القوة، على مفهوم تحول الطاقة. كما وأشاروا إلى عملية تسخن الأجسام واشتعالها بوصفها نتيجة للحركة الميكانيكية، وذلك عبر الاحتكاك الذي اعتبروه لوناً خاصاً من الارتعاش. وأخيراً، فقد كانوا على معرفة جيدة بتحول التغيرات الكمية إلى كيفية عند تسخن الأجسام وابترادها. وكان من شأن هذا كله، ومعه فكرة نقل «مثال» القوة والكيفية ـ القوة من جسم إلى آخر أثناء الحركة بالمعنى الواسع للكلمة، أن يوفر لهم، من حيث المبدأ، إمكانية القيام بمحاولة لتكميم التغيرات الكيفية، لتقديرها الكمي. ولكن هذه بقيت إمكانية مجردة، فلم تنتقل إلى حيز التحقيق في العلم الإسلامي في العصر الوسيط.

ولكن فكرة وحدة القوى الفاعلة في الكون، بكل مستوياته وأصعدته، قد حققت إمكانياتها المعرفية في ميدان آخر من مذهب مشائيي الإسلام، في قولهم بالتواصل بين مختلف ممالك الطبيعة ومراتب الوجود.

ففي رسالة «حي بن يقظان» لابن سينا يقوم بطل القصة برحلة ذهنية في الكون الفلسفي، من أقصى حده غرباً، من العالم المادي، إلى أقصى حده شرقاً، إلى العالم الروحاني، من عالم الظلمة المطبقة إلى عالم النور المحض، دون أن يعترض سبيله حاجز أو هوة تفصل بين الجماد والحي، أو بين المحسوس والمعقول.

ينطلق حي في رحلته من المغرب، فالحد الغربي هو المجاور لـ «بلاده»، أي للجسم الذي فيه النفس الناطقة (أو «الأنا»). وتبدأ الرحلة من ضفاف بحر كبير، سمّي في القرآن «عيناً حَمِئة»(*)، ويرمز هنا إلى الهيولى، والإقليم المجاور لهذا البحر «لا عمّار له إلاّ غرباء يطرأون عليه»، و «لا يتحمل المهاجرون إليه (إلاّ ـ ؟) لمعة نور مهما جنحت الشمس للغروب». و «الشمس» هنا رمز للصور، أما «الغرباء» (أي المبادىء الغريبة عن الهيولى من جهة مكانتها الميتافيزيقية) و «لمع النور» التي يستمدونها من الشمس، فهي التعينات الأولية للمادة. فما هي هذه التعينات؟

ذهب أرسطو إلى أن هذه التعينات هي «الصور العنصرية»، صور التراب والماء والهواء والنار. وهذه الصور تتحول إحداها إلى الأخرى، وتختلف جميعاً عن مادة الأجرام السماوية، وإذا فإن الهيولى، عند المعلم الأول، تخلو من أخص تعيناتها، مما كان يعني بعض الانقطاع في بنيان الوجود، وتحديداً ـ بين الهيولى وبين الصور العنصرية، الأمر الذي قد يدل على أن أرسطو لم يمض حتى النهاية في تجاوز النزعة الثنوية في فهم المثل والهيولى عند أفلاطون.

وجاء مشائيو الإسلام فحاولوا ردم الهوة المذكورة على محاور عدة. وبين هذه المحاور كان إدخال ابن سينا لمفهوم «الصورة الجسمية»، واعتباره إياها صفة ملازمة للهيولى. وبذلك صار للهيولى وجود واقعي، على شكل مادة موجودة مهما تبدلت الصور النوعية.

إن الأجسام، عند ابن سينا، هي جواهر، يمكن أن نميز أو نفترض فيها طولاً وعرضاً وعمقاً. وهي لا تختلف من جهة الصورة أصلاً، فالأجسام كلها واحدة من حيث أن بالإمكان فرض أبعاد ثلاثة فيها، وإن كانت تختلف من حيث مقادير تلك الأبعاد. وبالنسبة للأبعاد الثلاثة تكون المادة موضوعاً بطبيعتها، وتكون الأبعاد «جزء من وجود المادة» ولكنها، مع ذلك، خارج ذات المادة، لأنها ليست والصورة الجسمية شيئاً واحداً. أما الاختلاف بين الأبعاد والصورة الجسمية فيتجلى في أن الأبعاد تزيد وتنقص، تكبر وتصغر، في حين أن الصور الجسمية ـ شيمة الصور كلها ـ لا يعتريها زيادة أو نقصان.

(*) «إذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب في عين حمئة» (الكهف: ٨٤).

إن المكانة الميتافيزيقية للأبعاد الثلاثة هي مكانة الأعراض؛ ولا يغير في الأمر شيئاً أن يكون لبعض الأجسام، منذ الأزل، حجم معين ثابت: السواد، كما يقول ابن سينا، صفة ثابتة للزنجي، ولكنه، مع ذلك، ليس صورة له. وهنا يقصد الشيخ الرئيس الأجسام السماوية، التي لا يطرأ عليها أي تغير باستثناء الحركة الدائرية، والتي يقول عنها في «حي بن يقظان»: «العمارة في هذا الإقليم مستقرة، لا مغاصبة بين روّادها للمحاطّ؛ ولكل أمةٍ صقع محدود، لا يظهر عليه غيرهم غلاباً»(*).

لقد كانت النظرية السينوية في الصورة الجسمية محطة هامة في مسيرة الفكر الفلسفي باتجاه «ردّ الاعتبار» للمادة كجوهر له وجود واقعي، وباتجاه فهمها لا كمجرد حامل Substratum للأعراض والصور، بل وكمعين لا ينضب، تستمد منه الطبيعة كافة صورها، بكل تنوعها وغناها. إن خصوصية نظرة ابن سينا إلى الصور (بالمعنى الواسع للكلمة) الملازمة للمادة هي في أنه انطلق من الجسم الملموس، بما له من أبعاد معينة (امتداد معين). أما ابن رشد فينحو منحى آخر، يُعتبر، من هذه الناحية، مخالفاً للنزعة السينوية.

بهذا الصدد كان جوردانو برونو على حق، حين أشار، في كتابه «في العلة والمبدأ الواحد»، إلى أن فيلسوف قرطبة «يقول إن المادة بذاتها تحتوي على الأبعاد على نحو غير متعين. وهو يقصد، بذلك، التأكيد على أن الأبعاد تتعين بفضل شكل ما أو مقدار ما، بحسب ما تتغير الصور في الطبيعة. ومن هذا الرأي يبدو كما لو أن المادة تنتجها من ذاتها، ولا تتلقاها كما لو كانت تتلقاها من الخارج»(**).

في «القول في الجرم السماوي» (الذي وصلنا في ترجمته اللاتينية فحسب) يتحدث ابن رشد عن دور الامتداد كشرط ضروري لتمايز الصور وتغيرها في الحامل المادي، وذلك في معرض الكلام عن تحول التغيرات الكمية إلى كيفية وبالعكس، فيقول: «إن هذا كله يتوافق مع ما يتبين بالحس. فعندما تفعل الصورة الحرارية في الماء تطرأ عليه زيادة في أبعاده، فتقترب هذه الأبعاد من

(*) حي بن يقظان، ص ٤٥.

(**) جوردانو برونو. حوارات موسكو، ص ٢٦٣ (بالروسية).

أبعاد الهواء. ولمّا يصل الماء إلى أقصى حد ممكن لأبعاده يتخلص الموضوع من صورة الماء ومن أقصى مقدار الأبعاد الممكنة للماء، ويكتسب صورة الهواء ومقدار الأبعاد التي تتوافق مع اكتساب صورة الهواء. ويكون الأمر على خلاف ذلك، عندما تفعل في الهواء صورة البرودة... أما الأبعاد بالإطلاق، وهي التي نعنيها بكلمة «الجسم» بالإطلاق، فإن الهيولى لا تخلوَ منها أبداً، مثلما لا تخلو أبداً عن باقي الأعراض، المشتركة بين كافة الأجسام التي تنتقل إلى أضدادها، أو لاثنين أو أكثر منها، وذلك كصفة الشفافة، المشتركة بين النار والهواء»(*).

إن كون الهيولى لا تتعرى أبداً عن الأعراض، المشتركة لكل الأجسام أو لبعض منها، هو نتيجة منطقية، تلزم من القول بأن لها صفة ثابتة: الامتداد غير المتعين. فالمادة، عند ابن رشد، صارت ذات كيفية، وكفّت عن كونها مجرد إنشاء ذهني intelligible، لا يمكن تكوين تصور عنه إلا على نحو غير مباشر ومحض سلبي - عبر التجريد من كافة الصور. لقد كان فيلسوف قرطبة أول المشائيين عامة (لا المشائيين الشرقيين فقط)، الذين قالوا عن المادة، بما هي مادة أولى، بأنها موضوع للأشياء المحسوسة، مما كان بمثابة «إعادة الاعتبار» لها، بإخراجها من حالة «شبه العدم» التي كان عليها في التقاليد المشائية. ففي «تفسير ما بعد الطبيعة» يقول ابن رشد بأن النظر إلى المادة على أنها مجرد ذات خلوة من الصورة الفردية، مجرد ماهية محض معقولة، إنما يعني مساواتها بالعدم المطلق. «وإذا كان هذا هكذا، فالشيء الذي هي به المادة مخالفة للعدم وموجود من الموجودات خارج النفس إنما هو كونها موضوعاً للشخص المحسوس الذي يرى، لا الشيء الذي يُعقل منها. وهذا هو التصور التام للمادة. وهذا الشيء لم يذكره الحكيم (أرسطو) في موضع من المواضع»(**).

ومع ذلك ينبغي القول إن ما أدخله ابن رشد من جديد في فهم المادة لا يجعل مذهبه مخالفاً كل المخالفة لمذاهب ابن سينا وغيره من مشائيي الإسلام. وهنا تلفت الانتباه عبارة «كما لو»، التي يكررها برونو مرتين. فالاختلاف بين

(*) Averroes. De Substantiae Orbis, In: Philosophy in the Middle Ages. N.Y., etc. 1976; p. 309.

(**) ابن رشد. تفسير ما بعد الطبيعة، بيروت ١٩٣٨ - ١٩٥٢، ج ٣، ص ١٤٧٤.

هذين المفكرين يعود إلى أن الشيخ الرئيس يعتبر الأبعاد أبعاداً متعينة وملموسة دوماً، ولذا فإنها عرضية («غرباء»، «يطرأون» على المادة)، في حين أنها، عند فيلسوف قرطبة، غير متعينة، فهي الامتداد عامة، وبذلك تتطابق، من حيث مكانتها الأنطولوجية، مع الصورة، مع ما سمّاه ابن سينا بالصورة الجسمية. ومن الجلي أنه في إطار الفلسفة الرشدية تبدو الصور، التي يترافق تبدلها بتغير الأبعاد المكانية في المادة نفسها، «كما لو» أنها تتولد عن المادة الأولى (الهيولى) ذاتها؛ أما في الأنطولوجيا السينوية فتبدو «كما لو» كانت تأتي إليها «من الخارج». فالصورة، عند ابن رشد، تقابل المادة عامة، أما، عند ابن سينا، فتقابل الجسم الملموس.

ويتبين هذا، فيما يتبين، في ضوء الدليل التالي، الذي يسوقه ابن سينا على أن الصورة الجسمية لا تنفصل عن المادة. فلو كانت مادة الجسم مفارقة للصورة الجسمية لكانت **موجوداً**، يمكن الإشارة إليه، أو لم تكن كذلك. وإذا كانت **موجوداً** كانت لها جهات وأطراف. ولكن الجهات والأطراف لا تكون لها إلاّ إذا كانت تقبل الانقسام، وجسمية، هذا بخلاف ما افترضناه من أنها متعرية عن الصورة الجسمية، أي غير جسمية. ولو كانت المادة **موجوداً**، لا يمكن الإشارة إليه، لوجدنا، عند حصولها على الصورة الجسمية، أن «الحيّز»، الذي يجب أن توجد فيه هذه الصورة، لا يختلف في شيء عن باقي الأحياز، المتساوية تماماً فيما بينها. ومع ذلك، فإن بالإمكان أن نميز، من بين كافة الأحياز، ذلك الحيز، الذي فيه بالذات حصلت الهيولى على الصورة الجسمية، ولذا يمكن الإشارة إليه، مما يخالف الفرض. وعليه، فإن مادة الجسم لا توجد بالفعل خالية من الصورة الجسمية.

وعلى العموم فإن فهم الشيخ الرئيس للعلاقة بين المادة والصورة الجسمية يمكن أن يصاغ بالموضوعة التالية: الصورة الجسمية، بما هي كذلك، متقدمة على المادة، ولكن المادة متقدمة على الصورة الجسمية من جهة عيانية وجودها، ولذا فإنها متقدمة على لواحق الصورة الجسمية ـ الحجم («العظم») والشكل. وبما أن الجوانب الكمية من الأشياء وثيقة الارتباط بجوانبها الكيفية (كما عند تحول العناصر أحدها إلى الآخر، مثلاً)، تكون هذه الأخيرة تابعة للمادة على نحو غير مباشر، تبعية الأبعاد والحدود والأشكال الملموسة.

ثم إن الاختلاف في تعيين «مبدأ الاحداثيات» فيما يخص العلاقة بين الصورة والمادة (المادة عامة عند ابن رشد والجسم عند ابن سينا) ينعكس أيضاً في تفسير الفيلسوفين لحياة عالم ما تحت القمر، بما هو عليه من تغير دائب للصور.

يرى ابن رشد «أن الحركة هي في شيء ضرورة»، و «هي ممكنة فيما يقبل السكون، لا في العدم، لأن العدم ليس فيه إمكان أصلاً، إلاّ لو أمكن أن يتحول العدم وجوداً. ولذلك لا بدّ للحادث من أن يتقدمه العدم. ولا بد أن يقترن عدم الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث، ويرتفع عند العدم، كالحال في سائر الأضداد. وذلك أن الحار إذا صار بارداً، فليس يتحول جوهر الحرارة برودة، وإنما يتحول القابل للحرارة، أو الحامل لها، من الحرارة إلى البرودة»(*).

ولما كانت الحركة صفة ضرورية للمادة، كانت المادة علة الكون والفساد. «فلما كان نفس العدم ليس يمكن فيه أن ينقلب وجوداً، ولا نفس الوجود أن ينقلب عدماً، وجب أن يكون القابل لهما شيئاً ثالثاً غيرهما، وهو الذي يتصف، بالإمكان، والتكون والانتقال من صفة العدم إلى صفة الوجود. فإن العدم لا يتصف بالتكون والتغير؛ ولا الشيء الكائن بالفعل أيضاً يتصف بذلك، لأن الكائن إذا صار بالفعل ارتفع عنه وصف التكوّن والتغير والإمكان. فلا بد إذن ضرورة من شيء يتصف بالتكون والتغير والانتقال من العدم إلى الوجود، كالحال في انتقال الأضداد بعضها إلى بعض؛ أعني أنه يجب أن يكون لها موضوع تتعاقب عليه، إلاّ أنه في التغير الذي في سائر الأعراض بالفعل، وهو في الجوهر بالقوة...

فهذه الطبيعة اتفق الفلاسفة والمعتزلة على إثباتها. إلاّ أن الفلاسفة يرون أنها لا تتعرى من الصورة الموجودة بالفعل، أعني لا تتعرى من الوجود، وإنما تنتقل من وجود إلى وجود، كانتقال النطفة مثلاً إلى الدم، وانتقال الدم إلى الأعضاء التي للجنين. ذلك أنها لو تعرت من الوجود، لكانت موجودة بذاتها، ولو كانت موجودة بذاتها لما كان منها كون. فهذه الطبيعة عندهم هي التي

(*) ابن رشد. تهافت التهافت، ج ١، ص ١٥٥.

يسمونها بالهيولى، وهي علّة الكون والفساد»(*).

أما ابن سينا فيرسم لنا لوحة، مغايرة بعض الشيء، لعالم الكون والفساد، وذلك في قصته الرمزية «حي بن يقظان»، حيث يشبه الهيولى بالأرض السبخة. «فكلما أهلت بعمّار نبث لهم، فابتني بها آخرون يعمّرون فينهار، ويبنون فينهال». إنها ساحة الصراع الدائب بين الأضداد، وميدان ظهور الصور وزوالها باستمرار، «فقد أقام الشجار بين أهله، بل القتال»(**).

ولكن برغم هذه التبدلات والنزاعات كلها لا تتعرى الهيولى أبداً عن الصورة، لأن تعريها معناه عدمها إطلاقاً. فالهيولى، كما يقول الشيخ الرئيس في «رسالة العشق»، هي «كالمرأة اللئيمة الذميمة، المشفقة عن استعلان قبحها، فحينما انكشف قبحها غطّت ذمائمها بالكُم»(***). وعلى نحو مماثل يتحدث الفيلسوف عن عالم ما تحت القمر في رسالة «حي بن يقظان»، فيقول: «فهذا الإقليم خراب سبخ، مشحون بالفتنة والهيج والخصام والهرج، يستعير البهجة من مكان بعيد»(****)، ذلك أن البهجة هي الوجود، هي التعين والوحدة.

وعليه، فإذا كانت الهيولى، عند ابن سينا، هي جملة «الأحياز»، التي يتحدد كل منها، في وجوده، بعوامل خارجة عنه، وذلك تبعاً لدرجة استعداده لقبول هذه الصورة أو تلك، فإنها، عند ابن رشد، كيان واحد، تفعل فيه العوامل المذكورة من داخله، وليس من خارجه.

أما ما يسميه ابن سينا بـ «بهجة» عالم ما تحت القمر فإنه يأتي على الصعيد الكسمولوجي (الكوني) بتأثير العالم العلوي، الذي صوره مستقرة سرمدياً في الأجرام السماوية، الفريدة كلاً منها في نوعه. والكرات السماوية، الخاصة بهذه الأجرام، والمتوضعة إحداها ضمن الأخرى، هي: القمر، فعطارد، فالزهرة، فالشمس، فالمريخ، فالمشتري، فزحل، فسماء النجوم الثابتة، فسماء لا نجوم

(*) المصدر السابق، ص ١٩٦ ـ ١٩٨.

(**) حي بن يقظان، ص ٤٣.

(***) رسالة العشق، ص ٦ ـ ٧.

(****) حي بن يقظان، ص ٤٤.

فيها، «ولم يُدرك أفقها إلى هذا الزمان»(*).

والاختلاف بين العالمين، ما تحت فلك القمر وما فوقه ـ يعود إلى اختلاف المادة المكونة لهما. فالعالم الأرضي يتألف من العناصر الأربعة، بكيفياتها المتضادة ـ الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة. وأما الأجرام السماوية فتتألف من جوهر واحد بسيط، هو الأثير.

ولكل من البسائط الأربعة اثنتان من الكيفيات الأساسية الأربع. فللنار الحرارة واليبوسة، وللهواء الحرارة والرطوبة، وللماء البرودة والرطوبة، وللأرض البرودة واليبوسة، واشتراكها في الكيفيات يتيح لها التحول أحدها إلى الآخر. وتحولاتها فيما بينها تكون بنتيجة تفاعل الكيفيتين الفاعلتين، الحرارة والبرودة، من طرف، والكيفيتين المنفعلتين، الرطوبة واليبوسة، من طرف آخر.

وعلى غرار أرسطو ينظر مشائيو الإسلام إلى العناصر الأربعة على صعيدين مختلفين. فهي، من جهة، إنشاءات عقلية مجردة، يتكون كل منها من كيفيتين أساسيتين. وهي، من جهة أخرى، عناصر واقعية، موجودة فعلاً، تتألف فيها الكيفيات بنسب متفاوتة، مما يدل على أن للكيفيات درجاتها. ويشكل هذا، بدوره، أساس التنوع الكبير والقوة الخلاقة لعالم الكون والفساد.

ولكل من العناصر مكانه الطبيعي وشكله الطبيعي. أما أمكنتها الطبيعية فتتحدد بأن الخفة مرتبطة بالحرارة، والثقل مرتبط بالبرودة، وبأن الحار واليابس يكون أخف. والحار والرطب يكون أثقل. ولذا تكون الأجسام الأرضية (التي من تراب) في الأسفل، أي أقرب إلى «مركز العالم»، يتحلق حولها الماء، فالهواء، فالنار. والبسائط الخمسة، الأثير والعناصر الأربعة ـ كروية الشكل، فهذا الشكل هو «الطبيعي» لها. وهي توجد بعضها في بعض، بحيث لا يفصل بينها خلاء. وعليه، «فليست جملة العالم إلاّ جسماً واحداً»، كما يقول ابن سينا.

ويسير الفلاسفة العرب على هدى التقاليد الأرسطية في رؤيتهم لتكوّن الجمادات ولخصائصها، فيفسرونها في ضوء نظرية التفاعل بين خلائط العناصر

(*) المصدر السابق، ص ٤٩.

والكيفيات الأساسية الأربع وبين الأبخرة والأدخنة الكامنة في أحشاء الأرض. وهم يقسمون الجمادات، التي تتشكل بنتيجة هذا التفاعل، إلى أربع مجموعات: الحجريات، والذوائب، والكباريت، والأملاح. أما صفات المعادن فتتحدد، فيما تتحدد، بالنسب التي تمتزج وفقاً لها الكيفيات الأربع، التي تعبر بذلك عن طبيعتها الموضوعية: الرطب خاصيته أن يسيل ويكون لزجاً. واليابس أن يكون كثيفاً ومفتتاً، الخ.

وعلى غرار الكيميائي العربي الفذّ جابر بن حيان يفسر ابن سينا وغيره من المشائيين العرب ظهور المعادن باتحاد الكبريت والزئبق. وعمل الشيخ الرئيس، شيمة أبي الريحان البيروني، على رسم لوحة التاريخ الجيولوجي للكرة الأرضية بناء على طبقات الرواسب التي نراها على منحدرات الجبال والشعاب. وجدير بالذكر أن فصول كتاب «الشفاء»، التي يعرض فيها فيلسوفنا أفكاره ومشاهداته هذه، قد ترجمت إلى اللاتينية في صورة رسالة مستقلة بعنوان «De Mineralibus». ولذا فليس من المستبعد أن محتواها كان معروفاً لكل من ليوناردو دافنشي ونيقولا ستينو، اللذين لا يزال المؤرخون حتى يومنا هذا ينسبون إليهما السبق في الكشف عن «سر تكون الجبال».

ويذهب مشائيو الإسلام إلى أن ممالك الطبيعة الثلاث (الجماد، والنبات، والحيوان) إنما تختلف فيما بينها تبعاً لدرجة «اعتدال» العناصر المؤلفة لكل منها، فكلما كان هذا الاعتدال أكبر كانت درجته على «سلم الطبيعة» أعلى وأرفع. أما في الجسم البشري فتتحدد نسب امتزاج العناصر أيضاً بنشاط الناس الحيوي، وذلك من خلال ما لهم من طبع، يتحدد، هو الآخر، إلى ما يكون فيهم من غلبة الدم المرتبط بالنار، أو الصفراء المرتبطة بالهواء، أو البلغم المرتبط بالماء، أو السوداء المرتبطة بالتراب.

وكان سعي الفلاسفة العرب لإثبات التدرج في الانتقال من الجمادات إلى الأحياء أحد محاور عملهم لردم الهوات القائمة بين مراتب الكون، ولسد الثغرات بين الأشكال العليا والدنيا في الطبيعة عبر تبيان الصلة والتوارث فيما بينها. وقد تبدت هذه النزعة على أشدها في قصة ابن طفيل الرمزية «حي بن يقظان»، حيث يتحدث عن نشأة الإنسان وتولده الذاتي من الطبيعة غير الحية.

يروي ابن طفيل في حكايته هذه أن ظهور الحياة كان في «جزيرة من جزر الهند التي تحت خط الاستواء، يتولد بها الإنسان من غير أم ولا أب. . . لأنها أعدل بقاع الأرض هواءً، وأتمها لشروق النور استعداداً». ففي هذه الجزيرة ولد «حي»، بطل القصة. وكانت ولادته من أرض تلك الجزيرة. ذلك «أن بطناً من أرض الجزيرة تخمرت فيه طينة على مر السنين والأعوام، حتى امتزج فيها الحار بالبارد، والرطب باليابس، امتزاج تكافؤ وتعادل في القوى. . . فتمخضت تلك الطينة، وحدث فيها شبه نفّاخات الغليان لشدة لزوجتها. وحدث في الوسط منها نفّاخة صغيرة جداً (القلب)، منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق، ممتلئة بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق به. . . فتعلّق به عند ذلك «الروح» الذي هو من أمر الله تعالى، «وتشبث به تشبثاً يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل»[*].

وهذه الروح ترتبط، عند مشائيي الإسلام، بقوة كونية واحدة، سارية في الموجودات كلها، تسمّى عادة في الجمادات «طبيعة»، وفي الأحياء «نفساً».

٢ ـ عالـم النفس

يبرهن ابن سينا على وجود النفس انطلاقاً من إثبات قوتين للأشياء، زائدتين على الجسمية، هما التحريك والإدراك.

فإذا تأملنا الأجسام من حولنا وجدنا بعضها ساكناً وبعضها متحركاً. ولما كانت الأجسام المتحركة بحركات زائدة على الحركات الطبيعية (كالهابطة الثقيلة، والصاعدة الخفيفة)، كان لا بدّ لها من علل محركة لها، ولا بدّ لهذه العلل أن تكون غير خاصية الجسمية (وإلا لكانت الأجسام متحركة كلها). وهذه العلل هي المسمّاة «نفوساً» أو «قوى جسمانية».

ثم إننا إذا تأملنا الأجسام المتحركة، المدركة منها وغير المدركة، ووازنا بينها، وجدنا أن في الكائنات المدركة معنى، زائداً على الجسمية والحركة، هو الإدراك. والقوى، التي تمكنه من الإدراك، هي ما يسمى بالنفوس.

(*) ابن طفيل، حي بن يقظان. ضمن: «حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي»، ص ٦٣ ـ ٦٤.

ويؤكد ابن رشد أنه في صلب المادة نفسها توجد «النفوس»، كقوى هي أصل البدايات الجنينية للحياة. فهو يذكر في «تهافت التهافت»، في معرض الحديث عن بقاء النفس، أنه «لا يختلف أحد من الفلاسفة أن في الاسطقسات (العناصر) حرارة سماوية، وهي حاملة للقوى المكونة للحيوان والنبات»، وأنه «لا خلاف عندهم في أن في الاسطقسات نفوساً مخلّقة لنوع من الأنواع، الموجودة من الحيوان والنبات والمعادن»(*). أما حامل هذه القوة الحيوية فهو «مادة روحانية»، أو «أجسام لطيفة لا تحس»، وهو منتشر في الكون، تعود إليه الأنفس بعد مفارقتها للأبدان عند موتها.

ولكن الفلاسفة، كما يقول ابن رشد، إنما يختلفون هل هذه «النفوس» هي النفوس العادية، التي في الأجسام، أو هي من جنس آخر، غيرها. وهنا يطابق فيلسوف قرطبة بين وظيفتها وبين وظيفة «واهب الصور»، أو العقل الفعّال في مذهب ابن سينا(**).

إن «الأجسام اللطيفة» التي يتحدث عنها ابن رشد، هي «الروح» التي يذكرها ابن طفيل، وهي «البنويما» (النفس) عند متأخري المفكرين اليونانيين، الذين وصلت إلى المسلمين مختلف آرائهم عنها. وهذه القوة الحيوية تذكرنا، قبل كل شيء، بالبنويما عند الرواقيين، الذين اعتبروها مادة لطيفة وسيّالة للغاية، هي مزيج من النار والهواء، وطابقوا بينها وبين الإله الحال في الكون والمبثوث في الموجودات، والذي يؤلف الأشياء كافة في كلّ عضوي واحد، على غرار النفس في البدن. وان قول ابن سينا وابن طفيل بأن «الروح» أشبه بالشمس، تقبل الموجودات نورها بدرجات متفاوتة في الشدة(***)، ليتجاوب مع مذهب الرواقيين في «تونوس» (شدة البنويما، بدرجاته المختلفة من القوة، والتي تتربع في صورة أهرام، فأدناها القوة التي تهب الجمادات وحدتها، تليها الطبيعة التي تضمن نمو النباتات، فالنفس الحيوانية، فالعقل. كما ويتفق مع الفهم الرواقي

(*) ابن رشد. تهافت التهافت، ج ٢، ص ٨٦٠، ٨٦١.
(**) المصدر السابق، ص ٨٦٢.
(***) الفن السادس من الطبيعيات (علم النفس) من كتاب الشفاء لابن سينا، براغ، ١٩٥٦، ص ٢٥٩؛ ابن طفيل. حي بن يقظان، ص ٦٤.

للبنويما تصور ابن طفيل (وغيره من المشائيين العرب) عن «الروح»، كحامل للنفس، مقره القلب على مستوى «العالم الصغير» (الإنسان)، والأثير، على مستوى «العالم الكبير» (الكون ككل)، أي العالم العلوي الذي منه تنزل «الأجسام اللطيفة التي لا تحس» عند ابن رشد. أما إناطة وظيفة «واهب الصور» بهذه الأجسام فيذكر بالرؤية الرواقية للبنويما كـ «لوغوس» إلهي، حال في الكون.

ويعرّف فلاسفة الإسلام النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي(*). أو لجسم ذي حياة بالقوة، أي من شأنه أن يحيا بالنشوء ويبقى بالغذاء. وهي «كمال» بالقياس إلى النوع (النباتي أو الحيواني أو الإنساني) بما تطبعه به من طابع، و «صورة» بالقياس إلى المادة الممتزجة، إن كانت نفساً منطبعة في مادة، و «قوة» بالقياس إلى فعلها. ولكن المفهوم من الكمال أعم من المفهومين الباقيين وأتم منهما.

وقد ذكرنا أعلاه أن المشائيين يرون أن الحيوان أعلى مرتبة من النبات، وأن الإنسان أعلى مرتبة منهما معاً، وأن الاختلاف في المراتب يعود إلى درجة اعتدال امتزاج العناصر المكونة لأجسامها.

فإذا امتزجت العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالاً «يقبل» الجسم «النفس النباتية»، التي هي «كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي»(**). وتبعاً لهذه الأنحاء يكون للنفس النباتية قوى ثلاث: «القوة الغاذية»، التي تحول الغذاء إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه، وذلك بدلاً لما يتحلل ويتلف منه في نشاطه؛ و «القوة المنمية»، التي تزيد في الجسم في أقطارها، طولاً وعرضاً وعمقاً، لتبلغ به كمال النشوء في النمو، وهي تنتسب إلى الغاذية نسبة الصورة إلى المادة؛ و «القوة المولّدة»، التي بفضلها يولد الكائن الحي مثاله.

(*) الجسم «الطبيعي» في مقابل «الصناعي»، و «الآلي» هو العضوي، أي المؤلف من أعضاء، من «آلات». والكمال هو ما يستقيم به النوع في صفاته الذاتية، الجوهرية (وهو الكمال الأول) أو العارضة (وهو الكمال الثاني).

(**) ابن سينا. النجاة، ص ١٥٧.

وفي عملية التولد تقوم وظيفة القوة الغاذية في «التجديد الموسّع» (باللغة الاقتصادية) للغذاء، الذي لا يذهب لتأمين النمو فحسب، بل ولتكوين البذور أيضاً، أما باقي العملية فتتولاه القوة المولدة. «الفرق بين هذه وبين الغاذية أن الغاذية تصنع ما هو بالقوة جزءاً جزءاً، فتصيّر بالفعل تلك الأجزاء أجزاءها، وهذه تصنع ما هو بالقوة ذلك النوع جسماً من ذلك النوع ولا تستعمل فيه أجزاءها»(*). وعندما يهرم الجسم تنفرد الغاذية عن المولدة، لتوجد وحدها فقط، ولتكتفي بـ «التجديد البسيط» للغذاء، ذلك أن البدن لا يحتاج عندئذ إلى فضل غذاء لنموه. «وتكون الغاذية كالمادة للمولدة، والمنمية كالتوطئة، وهذه (الغاذية) كالغاية، ولسنا نجد للغاذية قوة أكمل من هذه»(**).

وهكذا تأتي القوة المولدة تتويجاً لقوى النفس، الموكلة بالحفاظ على البقاء الجسدي المحض للكائنات الحية، والتي تؤلف النفس النباتية. وهي، بصفتها هذه، تضمن للكائنات المتناسلة مكانة خاصة في هرم الوجود: فاتصال الأنواع غير المتناسلة من الأجسام المتغذية «هو انتظام أدوار وجودها»، في حين أن الأنواع المتناسلة تشغل موقعاً «وسطاً بين أشرف مراتب الوجود، وهو الوجود الضروري الإطلاق، وبين أخسّ مراتب الوجود، وهو الذي معنى الضروري فيه الانتظام»(***).

والحيوان، الذي يكون امتزاج العناصر فيه أكثر اعتدالاً منه في النبات، له نفس، تُعرَّف، تبعاً لوظائفها، بأنها «كمال أول لجسم طبيعي آلي، من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة». وبالاتفاق مع هذا يكون للنفس الحيوانية قوتان: محركة، ومدركة. وتتفرع المحركة إلى «فاعلة»، تنبث في العضلات والأعصاب وتؤدي بالإنسان إلى الإقبال على العمل أو الإحجام عنه، و «باعثة»، تثير المحركة إلى العمل. وللباعثة شعبتان: «قوة شهوانية»، تبعث المحركة للإقبال على الأشياء الضرورية أو النافعة، «طلباً للذة»، و «قوة غضبية»، تحفزها

(*) ابن باجه. كتاب النفس. دمشق، ١٨٦٠، ص ٥٧.
(**) المصدر السابق، ص ٦١.
(***)المصدر السابق، ٦٠.

على الإدبار عن الأشياء الضارة أو المفسدة، أو التصدي لها «طلباً للغلبة»، أي مهاجمتها بغية التخلص من أذاها.

وأما القوة المدركة فتتولى الإدراك الحسّي. والإدراك الحسي، عند المشائية الشرقية، هو نوع من التغير، ولذا ينبغي أن يكون هنا مغيّر، أو محرك، ومتغير، أو متحرك. والمحرك في الإحساس هو الشيء المحسوس، والمتحرك هو الحس. ومن خصوصيات المحرّك، في الإدراك الحسي، أنه أكثر جلاء ووضوحاً، منه في سائر الحالات، التي قد يكون المحرك فيها خافياً. ويجب أن تكون القوة الحاسة في مادة، وتجديداً في العضو الذي يستقبل صورة الموضوع المحسوس، فيبدو وكأنه يتشبه به. وكل قوة حاسة هي كمال أول لعضوها عندما لا تفعل، وكمال أخير له عندما تفعل.

وتنقسم قوى الإدراك إلى خارجية وداخلية. والخارجية هي الحواس الخمس: البصر والسمع والشم والذوق واللمس. ويرى ابن سينا أن قوة اللمس تشبه أن تكون جنساً لأربع قوى منبثة في كافة مناطق الجلد، هي القوة التي تميز بين الحرارة والبرودة، والقوة التي تميز بين الرطوبة واليبوسة، والقوة التي تميز بين الصلابة والليونة، والقوة التي تميز بين الخشونة والملاسة.

وقوة البصر كمال أول للعين، فإذا أبصرت صارت بصراً، أي كمالاً أخيراً. والمحسوس الأول للبصر هو اللون، تراه العين بتوسط الأجسام الشفافة عند إضاءة المحسوس. ومصدر الضوء هو الشيء المضيء، أما الضوء نفسه فهو كمال المستضيء من جهة ما هو مستضيء. والمضيء يقال على نحوين: تقديم وتأخير. فالأول هو الشمس والنار، والثاني هو الذي يضيء بأن يستضيء، ذلك بأن ينعكس الضوء عنه، كالقمر والأجسام الصقيلة. والفوسفوريات نيّرة، ولكنها لا تضيء غيرها، فالتراب يغلب في قوامها. وألوان الأشياء وأشكالها (فاللون سطح، ولكل سطح شكل) يدركها البصر بالذات، أما الجواهر فبالعرض.

وقوة السمع كمال لحاسة السمع، وفعلها هو إدراك الأثر الحادث في الهواء عند تصادم جسمين متقاومين. وتقوم خاصية الأذن في استعادتها للتموج القادم إليها، «فإذا انتهى التموج من الهواء والماء إلى الصماخ، وهناك تجويف فيه هواء راكد، يتموج بتموج ما ينتهي إليه، ووراء كالجدار، مفروض عليه العصب

الحاس للصوت، أحسّ بالصوت»(*)، وبفضل ذلك يبقى الصوت في الأذن، أي تكون له ديمومة معينة. وهذا المبدأ يقوم في صلب عمل الآلات الموسيقية، كالعود مثلاً. ولما كان الموضع الأول للسمع هو الهواء، أما الأجسام المتقارعة فمحسوسة بالعرض فقط، فقد يقع للسمع الغلط فيها، وذلك على غرار خداع النظر. «وبهذا يقتدر المشعبذون على تخييل رعود، والمحاكون على أسماع أصوات أجسام مختلفة، فنظن بذلك وجود الأجسام من غير أن توجد»(**).

وقوة الشم تدرك ما يؤدي إليه الهواء المستنشق في الأنف من الرائحة المخالطة لبخار الهواء أو المنطبع فيه بتأثير جسم ذي رائحة. والشم من جنس الذوق، ولذا يُدرك طعم الشيء من خلال رائحته. وحاسة الشم أرفع تطوراً لدى الحيوانات منها لدى الإنسان، فهي لها أداة هامة في التفتيش عن الغذاء، وفي الحفاظ على وجودها، بالتالي. ولكن الشم قد يخطىء، هو الآخر، ذلك أن بوسع الكثير من الأجسام الصلبة أن تحتفظ بروائح غيرها من الأشياء التي تلامسها.

وللطعم سمة خاصة به، هي أنه لا يوجد في الماء الصرف، ولا في الهواء الصرف أو الأجسام اليابسة (كالرمل أو الرماد). وأما ماء البحر وماء الآجام فله طعم لأن الرطوبة فيه مختلطة باليبوسة(***). وبما أن هيولى الطعم هي الرطوبة، فمتى يبست آلة الطعم لم تجد طعم الأشياء التي يغلب عليها اليبس. ولذا فإن اللعاب ممتزج من يبس ورطوبة، وغير ذي طعم بحد ذاته، لئلا يعوّق طعمه قبول الطعوم المخالفة له. أما ظهور الطعوم فيه، كما عند المحموم الذي في فمه مرارة، فإنه يؤدي، في هذا الميدان من الإدراك الحسي أيضاً، إلى الخلط والخطأ. والطعم، شأن الشم، حاسة ضرورية لمعظم الكائنات الحية. ولا تغيب هذه الحاسة إلاّ لدى القليل من الأجناس، كذوات الأصداف واسفنج البحر، فهذه يشبه أن تكون تكتفي باللمس في اغتذائها.

(*) الفن السادس من الطبيعيات (علم النفس) من كتاب الشفاء لابن سينا، ص ٨٤.
(**) ابن باجه. كتاب النفس، ص ١١٣.
(***) ويدل هذا المثال، مرة أخرى، على أن رجالات المشائية الشرقية، على غرار أرسطو من قبلهم، كانوا بعيدين عن فهم الكيفيات على أنها أمور ذاتية (غير موضوعية) محضة.

وللمس ميزة، هو أنه ملازم للأجسام كلها. فقد يوجد جسم لا لون له، أو لا صوت أو رائحة، ولكن ليس ثمة جسم لا ملمس له. ومن هنا توجد حاسية اللمس لدى كافة أجناس الكائنات الحية، حتى ويمكن القول «بأن أول الحواس الذي يصير به الحيوان حيواناً هو اللمس»(*)، فمتى فقد ارتفع معنى الحيوان عن ذلك الشخص.

ولكن هل يمكن أن تكون للإنسان حاسة أخرى، سادسة؟ على ذا السؤال يجيب ابن باجه بالنفي. فوجود حاسة سادسة متعذر، في رأيه، لأنها لو كانت موجودة لكانت موجودة للإنسان، أولاً. ولكن بوسع أي منا التأكد من غيابها لدى الإنسان. وهنا قد ينهض السؤال: ألا يمكن أن تكون موجودة لدى حيوان غير معروف لنا؟ هذه الفرضية لا تصمد للامتحان، ذلك أن الإنسان هو أكثر الأحياء كمالاً، ومحال أن يوجد للناقص ما لا يوجد للتام. أما إذا كانت توجد، لما هو أقل كمالاً، أعضاء، ليست موجودة لدى ما هو أكثر كمالاً، فإن هذا إنما يدل على النقص فيه. وذلك «كالجحفلة للحمار والخرطوم للفيل، وسائر الأعضاء التي يختص بها حيوان دون حيوان، وإن كان ذلك موجوداً للإنسان بوجه أكمل، فإن الجحفلة والخرطوم هي يد ناقصة. وإذا كانت الأعضاء إنما تُحدّ بغاياتها ويقوّمها استعدادها لحصول تلك الغايات، وكان ذلك موجوداً للإنسان أو ما يكون أفضل منها، فيجب أن توجد للإنسان هذه الحاسة ضرورة، لئلا يكون هنا ما هو أفضل»(**).

ويذهب مشائيو الإسلام إلى أن الحواس الخارجية تترتب في الأعصاب. فالبصر قوة مرتبة في العصبة المجوفة من العين، والسمع في العصب المفترق في سطح الصماخ، والشم في زائدتي مقدم الدماغ، والذوق في العصب المفروش على جرم اللسان، واللمس قوة مبثوثة في أعصاب جلد البدن كله ولحمه.

وبين قوى الإدراك الداخلي يأتي «الحس المشترك» («فنطاسيا»)، وهو قوة مرتبة في أول التجويف المقدم من الدماغ، تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في

(*) الفن السادس من الطبيعيات (علم النفس) من كتاب الشفاء لابن سينا، ص ٦٨.

(**) ابن باجه. كتاب النفس، ص ١٢٨.

الحواس الخمس متأدية إليه؛ ثم «القوة المصوّرة»، وهي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم من الدماغ، تحفظ الصور التي قبلها الحس المشترك من الحواس الخمس، وتستبقيها بعد غيبة المحسوسات؛ ثم «القوة المتخيلة» (بالقياس إلى النفس الحيوانية، أما بالقياس إلى النفس الإنسانية فتدعى بالقوة المفكرة)، المرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ، عند الدودة، والتي من شأنها أن تركب بعض ما في الخيال مع بعضه، وتفصله بعضه عن بعض، بحسب الاختيار؛ ثم «القوة الوهمية»، وهي مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ، تدرك المعاني غير المحسوسة، الموجودة في المحسوسات الجزئية، وذلك كالقوة التي تحكم بأن الذئب مهروب منه، وبأن الولد معطوف عليه؛ ثم «القوة الحافظة الذاكرة»، وهي مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ، تحفظ ما تدركه القوة الوهمية.

هذه اللوحة المفصلة للقوى النفسانية نجدها لدى ابن سينا وأتباعه من مشائيي المشرق الإسلامي. وقبل ذلك كان الفارابي قد قسم قوى الإدراك الداخلي إلى أربع: المصورة، والوهمية، والحافظة، والمفكرة. أما ابن باجه، وربما أيضاً ابن رشد الذي اقتفى أثره في علم النفس، فيتحدث فقط عن الحس المشترك، وقوة التخيل التي تتطابق بوظيفتها مع قوة الوهم عند الفارابي وابن سينا، والذاكرة.

وقد سعى فلاسفة الإسلام، في إطار رؤيتهم الشاملة لمراتب الوجود في تدرجها واتصالها بعضها ببعض، إلى إيجاد الحلقة المتوسطة التي تربط بين الحيوانات الدنيا غير المتطورة وبين البشر ككائنات حية عاقلة. فمن ذلك كان تنويه ابن باجه بأن القرد، كحيوان، أقرب الكائنات إلى الحالة البشرية. وأما بالنسبة للقوى النفسانية فكان مشائيونا يرون أن الحلقة المتوسطة بين الحس البحت وبين العقل هي القوة التي تتعامل بالمعاني، والتي هي القوة الوهمية عند الفارابي وابن سينا والمتخيلة عند ابن باجه وابن رشد.

وهذه القوة تدرك في الجزئيات «المعنى»، الذي يشبه «الجشطلت» (في علم النفس المعاصر). والفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى، عند ابن سينا، أن الصورة هي الشيء الذي تدركه النفس الباطنية والحس الظاهر معاً، لكن الحس يدركه أولاً ويؤديه إلى النفس، مثل إدراك الشاة لصورة الذئب؛ وأما المعنى فهو

الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولاً، مثل إدراك الشاة لمعنى العداوة في الذئب وهو الذي يدعوها إلى الخوف منه والهرب عنه(*). وعليه، فالشاة لا تدرك فقط معنى العداوة في الذئب، بل وتحكم على هذه العداوة، فالحكم عند الفلاسفة، كما ذكرنا، يكون أيضاً للقوى المعرفية الدنيا.

ثم إن مقدرة الحيوان على تكوين «المعاني» تحدد، عند ابن سينا، مقدرة أخرى، تقرب مملكة الحيوان من عالم البشر، ألا وهي القدرة على خلق «أشياء اصطناعية». فبالإضافة إلى الإنسان تكون «للحيوانات الأخرى، وخصوصاً الطير، صناعات أيضاً، فإنها تصنع بيوتاً ومساكن، لا سيما النحل، لكن ذلك ليس مما يصدر عن استنباط وقياس، بل عن إلهام وتسخير، وذلك ليس مما يختلف ويتنوع. وأكثرها لصلاح أحوالها وللضرورة النوعية، وليست للضرورة الشخصية»(**).

وعلى نحو مماثل يصف ابن باجه وابن رشد قوة الخيال. ففي «كتاب النفس» يقول ابن باجه إنه «عن هذه القوة يتحرك الحيوان حركات مختلفة، وبها يتحرك الجزء النزوعي، وبها يوجد الحيوان كثيراً من الصنائع، وبها يرى الحيوان أولاده كالنمل والنحل»(***). وإن ذكر النمل والنحل هنا لم يكن من قبيل المصادفة. فكلاهما يأتي بـ «صنائع» (من بيوت ومساكن)، وكلاهما يعيش جماعات. وفي رسالة ابن باجه «في الأمور التي يمكن بها الوقوف على العقل الفعّال» نجد أن الكائنات التي تعيش جماعات تعد أكثر فئات الأحياء غير العاقلة قدرة على إدراك «المعاني» في الجزئيات(****).

وعلى قمة قوى النفس تتربع النفس العاقلة («الناطقة»)، الخاصة بالإنسان وحده، والتي تعرف بأنها «كمال أول لجسم طبيعي آلي، من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور

(*) ابن سينا. النجاة، ص ١٦٣.

(**) الفن السادس من الطبيعيات (علم النفس) من كتاب الشفاء لابن سينا، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.

(***) ابن باجه. كتاب النفس، ص ١٤٠.

(****) وهنا يدور الحديث عن الطيور المتوحشة، وذلك تحديداً لأنها، وخلافاً للدواجن منها، تبتني لنفسها الأعشاش وتجتمع في أسراب.

الكلية». وكما أن النفس النباتية تقوم، فضلاً عن وظائفها الخاصة بها، بأفعال تخص قوى الجمادات، وتقوم النفس الحيوانية، إضافة إلى أفعالها الخاصة بها، بأفعال النفس النباتية، فإن النفس الإنسانية تقوم، عدا النشاط الذهني الصرف، بأفعال هي للقوى المذكورة كلها.

وهذه القوى لا تفعل أفاعيلها كل بمفردها، بمعزل عن الأخرى، وإنما «يرأس بعضها بعضاً ويخدم بعضها بعضاً»: العقل العملي يخدمه الوهم، والوهم تخدمه قوتان ـ الذاكرة، وجميع القوى الحيوانية؛ ثم المتخيلة تخدمها قوتان ـ النزوعية والخيالية؛ والقوة الخيالية يخدمها الحس المشترك (فنطاسيا)؛ وفنطاسيا تخدمها الحواس جميعاً، وأما القوة النزوعية فتخدمها الشهوة والغضب؛ والشهوة والغضب تخدمهما القوة المحركة المنبثة في العضل؛ ثم القوى الحيوانية بالجملة تخدمها النباتية، وأولها وأرأسها المولدة؛ ثم النامية تخدم المولدة؛ ثم الغاذية تخدمها جميعاً. ثم القوى الطبيعية الأربع تخدم هذه، فالهاضمة تخدمها من جهة، والماسكة من جهة، والجاذبة من جهة، والدافعة من جهة؛ وتخدم جميعها الكيفيات الأربع، لكن الحرارة تخدم البرودة، وتخدم كليهما اليبوسة والرطوبة(*).

بيد أن العقل لا يستند فقط إلى القوى الخادمة له، وإنما يهذّب هذه القوى، ويجعلها «إنسانية». وهذه، بدورها، تسعى للنزول بالإنسان إلى مرتبة البهائم، إلى حياة القطيع. ولذا نجد ابن سينا، في «حي بن يقظان»، «لا يبخل بالقطران» عند وصفه سواء لـ «رفيقي السوء»، اللذين يصاحبان «حيّاً» (أي «أنا» المؤلف) في رحلته، واللذين يشخصان القوة المتخيلة والنزوعية، أو لصنويهما ـ قرني الشيطان. ومع ذلك يقول فيلسوفنا، في «رسالة العشق»، انه عند التعاون المطلوب بين النفس الناطقة والحيوانية يقوم العقل بتكليف «القوة الغضبية منازعة الأبطال، واعتناق القتال، لأجل الذب عن مدينة فاضلة أو أمة صالحة»(**).

كذلك هو حال القوى الدنيا من النفس. فالعقل يستخدم الحواس الخارجية «لتنزع من الجزئيات، بطريق الاستقراء، أموراً كلية»، ويطرح، بمساعدة القوة المتخيلة، الفرضيات ويبحث عن الحد الأوسط في القياس، ويكلف القوة

(*) ابن سينا. النجاة، ص ١٦٨.
(**) ابن سينا. رسالة العشق، ص ١٣.

الشهوانية «المباضعة من غير قصد ذاتي إلى مفرد اللذة، بل للتشبه بالعلة الأولى في استبقاء الأنواع، وخصوصاً أفضلها، أعني النوع الإنساني»، كما يكلفها «المطعم والمشرب، لا بكيفما اتفق، بل على الوجه الأصوب، من غير قصد إلى مجرد اللذة، لكن لإعانة الطبيعة المسخّرة على استبقاء أفضل الأنواع، أعني الشخص الإنساني»(*).

وقد بنى مشائيو الإسلام مذهبهم في العقل (Noology) انطلاقاً من أفكار أرسطو وآراء شرّاحه. وهنا تجدر الإشارة خاصة إلى المقالتين الرابعة والخامسة من كتاب «النفس» لأرسطو. ففي هاتين المقالتين يذهب المعلم الأول إلى أن القدرة على النشاط العقلي لدى الإنسان تتقدم على هذا النشاط نفسه، حيث تكون بمثابة «الصفحة البيضاء» (tabula rasa)، التي ينقش عليها الفكر مضامين معينة، مستمدة من الصور الحسية. وبهذه المناسبة يميز أرسطو بين نوعين من العقل: عقل منفعل، وعقل فعّال، وذلك على غرار التمييز بين العلة المادية والعلة الفاعلية. ولعلّ أرسطو قد جاء بمفهوم «العقل المنفعل» ليقيم نوعاً من الرابطة بين الفكر وبين قوى النفس المعرفية الدنيا، الحسية، ولكنه لم يبين ماهية هذا العقل، ولا صلته بالعقل الفعّال وبالقوى النفسانية الدنيا. وقد عمل الشرّاح لاحقاً على استكمال هذا النقص، وخاصة منهم الاسكندر الأفروديسي، الذي كان أول من أدخل مفهوم «العقل الهيولاني» للدلالة على ما سمّاه أرسطو بالعقل المنفعل.

وعن أرسطو أخذ الفلاسفة العرب بتقسيم قوى النفس العاقلة إلى قوة نظرية («عالمة») وقوة عملية («عاملة»). «فالقوة الأولى للنفس الإنسانية قوة تنسب إلى النظر، فتقال عقل نظري، وهذه الثانية قوة تنسب إلى العمل، فتقال عقل عملي. وذلك للصدق والكذب، وهذا للخير والشر في الجزئيات؛ وذلك للواجب والممتنع والممكن، وهذا للقبيح والجميل والمباح؛ ومبادىء تلك من المقدات الأولية، ومبادىء هذه من المشهورات والمقولات والمظنونات والتجريبيات الواهية»(**).

(*) المصدر السابق.
(**) الفن السادس من الطبيعيات (علم النفس) من كتاب الشفاء لابن سينا، ص ٢٠٤.

وبما أن تحصيل الخير يتطلب، من حيث المبدأ، الاسترشاد بالمعرفة الحقة، التي يتقدم إدراكها عليه، فإن العقل النظري يجب أن يتقدم على العقل العملي وأن يكون رئيساً له. ومع ذلك، فإن الممارسة العملية هي من مناهل المعرفة النظرية، ولكن هذه الممارسة ليس المقصود منها الحياة الأخلاقية والسياسية، وإنما ما يسميه مشائيو الإسلام «صنائع»، أي الحرف التي تضمن للإنسان وجوده وبقاءه، أي أنها، في المقام الأول، الممارسة الإنتاجية. ولكن هذه الممارسة قد يكتفى فيها بالتجربة والخبرة، بدون توسط النظر المجرد. فالصناع، عندهم، إنما يتعاملون فقط بـ «المعاني»، أي بنفس تلك الأشياء التي بفضلها تبني الحيوانات هي الأخرى، البيوت والمساكن، وتحسن التوجه في الظروف المحيطة، وتحفظ نفسها من المخاطر المحدقة. ولكن هذه المعاني هي التي تشكل أساس و «مادة» النشاط التجريدي الذي للعقل، فتضمن تدرج الانتقال من الإدراك الحسي إلى المعرفة العقلية.

وتتميز القوة النظرية عن الوهمية والمتخيلة بقدرتها على التعامل «بالصور الكلية، المجردة من المادة». وهنا يقصد بالتجريد النشاط الذهني، الذي يخلص الصور من عوارض الأشياء الفردية، من «علائق المادة». وهذه الصور إما أن تكون مجردة بذاتها، وإما تكون لها علائق بالمادة. وفي الحالة الأولى تأخذها القوة النظرية على ما هي عليه، أما في الحالة الثانية فتجردها من علائقها تلك. وعندئذ يكون قبول القوة النظرية للصور الكلية قبولاً «بالقوة».

و «القوة تقال على ثلاثة معانٍ... فيقال قوة للاستعداد المطلق الذي لا يكون خرج منه إلى الفعل شيء. ولا أيضاً حصل به ما خرج. وهذه كقوة الطفل على الكتابة. ويقال قوة لهذا الاستعداد، إذا كان لم يحصل للشيء إلاّ ما يمكنه به أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة، كقوة الصبي، الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف، على الكتابة. ويقال قوة لهذا الاستعداد إذا حدث بالآلة، وحدث مع الآلة أيضاً كمال الاستعداد، بأن يكون له أن يفعل متى شاء، بلا حاجة إلى الاكتساب، بل بكيفية أن يقصد فقط، كقوة الكاتب المستكمل للصناعة، إذا كان لا يكتب. والقوة الأولى تسمى قوة مطلقة وهيولانية، والقوة الثانية قوة ممكنة، والقوة الثالثة تسمى ملكة؛ وربما سميت الثانية ملكة والثالثة

كمال القوة»(*).

وقد سبق أن ذكرنا (في الفصل الأول) أن الكندي كان أول الفلاسفة العرب الذين تحدثوا عن درجات العقل النظري هذه، حيث سمّى الدرجة الأولى «عقلاً بالقوة»، والثانية والثالثة «عقلاً بالملكة»، ووضع على رأسها «العقل البائن».

أما ابن سينا فيرى أنه عندما تكون نسبة القوة النظرية إلى الصور المجردة أشبه ما بالقوة المطلقة (أو الهيولانية)، فإنها تسمى «عقلاً هيولانياً»، فهي، في هذه الحالة، أشبه بالهيولى، التي بوسعها أن تكون موضوعاً (محلاً) لكل صورة؛ وعندما تكون هذه النسبة نسبة ما بالقوة الممكنة، أي عندما تكون القوة الهيولانية قد اكتملت بـ «المعقولات الأولى» (وهي المقدمات التي لها طابع المسلمات، مثل «الكل أعظم من الجزء»، و «الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية»)، فإنها تدعى «عقلاً بالملكة»؛ وعندما تكون لها نسبة ما بالقوة الكمالية، بأن يكون قد حصلت فيها أيضاً الصورة المعقولة الأولية، إلا أنها ليست تطالعها وترجع إليها بالفعل، بل كأنها عندها مخزونة، فمتى شاءت طالعت تلك الصورة بالفعل، فعقلتها وعقلت أنها عقلتها، فإنها تدعى «عقلاً بالفعل».

وتبلغ القوة النظرية ذروتها عندما تكون الصورة المعقولة حاضرة فيها، وهي تطالعها وتعقلها بالفعل، وتعقل أنها تعقلها بالفعل، فتكون حينئذ «عقلاً مستفادا». غير أن تعلقها بالمادة، التي بدونها يتعذر التفكير عامة، يغدو عند مرحلة «العقل المستفاد»، عائقاً فقط، فهذا التعلق هو ما يدخل على المعرفة عنصر الذاتية. والعقل المستفاد «عقل للعقل»، له من الموضوعية ما يجعله يتطابق مع الترابط الموضوعي للأشياء، المعبر عنه بـ «العقل الفعّال». ففي طور «العقل المستفاد» يجري «اتصال» الإنسان بـ «لوغوس» الكون، بالقانون المسيّر للعالم. وبالاتفاق مع اللوغوس تولّد الطبيعة الكائن الذي فيه «يعقل» هذا اللوغوس ذاته: «عند العقل المستفاد يتم الجنس الحيواني، والنوع الإنساني منه. وهناك تكون القوة الإنسانية تشبهت بالمبادىء الأولية للوجود كله»(**).

(*) ابن سينا. النجاة، ص ١٦٥.

(**) ابن سينا. النجاة، ص ١٦٦.

ومن النواحي، التي ينبغي التنويه بها في آراء المشائية الشرقية حول العقل النظري، يأتي التأكيد على صلة التوارث والاستمرارية بين المعرفة النظرية وبين الإدراك الحسي، على كون المعرفة الحسية والتجربة مقدمة للفكر النظري وشرطاً له.

ثم إن الربط بين العقل بالملكة وبين العقل الهيولاني ينطوي على تخمين (وإن كان ضمنياً، غير صريح) بأن المسلمات، «المعقولات الأولى»، ليست مجرد حقائق صارمة، وإنما هي أيضاً حصيلة الخبرة البشرية على امتداد قرون طويلة، حصيلة النشاط العملي ـ المعرفي لأجيال عديدة من الناس.

وهذا الارتباط يتبدى، مثلاً، لدى ابن رشد، الذي ينتقد، في شروحه على «كتاب النفس» لأرسطو(*)، مذهبين في طبيعة العقل الهيولاني: ١) هذا العقل وظيفة للجسم؛ ٢) قبل أن يغدو هذا العقل عقلاً بالفعل يكون شيئاً محض سلبي، وذلك كالرموز الكتابية التي لم تخط على الورق بعد. ويعترض فيلسوف قرطبة على الرأي الأول، المنسوب إلى الاسكندر الأفروديسي، بقوله: لو كان العقل الهيولاني قوة نفسانية، تأتي من امتزاج العناصر الأربعة، لما كان العقل يختلف في شيء عن الحواس، الأمر الذي تلزم عنه محالات وشناعات عدة. ومن ذلك أنه، لو كانت له صورته الخاصة، لما كان بمقدوره أن يدرك إلاّ عدداً محدوداً من الأشياء المتجانسة، ولما كان بوسعه أن يعقل الأضداد معاً، ولا أن يعقل ذاته، ولكان يبلى بتقدم العمر، في حين أن العقل إنما يختلف عن الحواس في أنه لا يضعف بمرور الزمن، بل يقوى ويشتد. وباختصار، فإن الاسكندر الأفروديسي يتجاهل هنا المطلب الذي يشترطه على العقل أرسطو، وقبله أناكساغور: لكي يعقل يجب ألاّ يكون «مخالطاً» للبدن.

كما ويعترض ابن رشد على ما يقوم به الاسكندر من ردّ الفعل الهيولاني إلى مجرد الاستعداد. فالقول بأن القدرة على إدراك المعقولات هي شيء سلبي محض، ليس له حتى موضوع يحل فيه، إنما هو، عند فيلسوف قرطبة، كالقول بعدم محض، ليس فيه أي مكان. ويستعين ابن رشد بالتشبيه الذي ساقه

(*) Averroes. De Animae beatitudine, cap. II; De Anima, lib. I, cap. IV.

الاسكندر نفسه، فيذكر أن العقل الهيولاني لا يختلف عن المادة إلا في أنه، بالقوة، كل المعقولات، وليس المحسوسات؛ فعلى غرار المادة التي تنطوي في ذاتها على صور الأشياء المفردة، فلا تكتسبها من مصدر خارجي، ليس العقل الهيولاني استعداداً للتفكير، وإنما هو حامل هذا الاستعداد، ليس الرموز التي لم تُخطّ على الصحيفة بعد، وإنما هو هذه الصحيفة نفسها.

إن الحامل الفعلي للمفاهيم، التي تنتظر الانتقال من حالة القوة (الإمكان) إلى الفعل، هو، عند ابن رشد، المعاني، التي هي معطيات إيجابية، تصوغها القوة المتخيلة من قوى النفس. ويؤكد فيلسوفنا على أن هذه القوة تكون أيضاً للحيوان، «الذي له صنائع كثيرة بالطبع. وذلك أن الخيالات في هذه (الحيوان) غير مستفادة من الحسّ، وكأنها إدراكات متوسطة بين الصورة المعقولة والمتخيلة»(*). وبمساعدة المعاني، أو «الخيالات» كما يسميها ابن رشد، يبني النحل مساكنه، ويصنع النجار مصنوعاته.

ويدلل ابن سينا وغيره من المشائيين على عرضية ارتباط النفس (العقل) بالجسم، وعلى جوهريتها بالتالي، بعدد من الحجج المنطقية، منها(**):

١ ـ المعاني الكلية (أو «الصور العقلية»، «المعقولات» ـ كالإنسان المطلق، والحيوان المطلق) بحاجة إلى محل تحل فيه. وهذا المحل لا يمكن أن يكون جسماً (لأن الجسم ينقسم إلى ما لا نهاية، والحال في الجسم يجب أن ينقسم بانقسامه، والمعقولات لا تنقسم إلاّ إلى أجناس وفصول). وإذن، فما تحل فيه المعاني الكلية هو جوهر روحاني.

٢ ـ القوى، التي تدرك بمساعدة الجسم (أركان الحسّ)، تفسد وتكلّ إذا تكررت على الجسم مدركات شاقة (كالقوة المبصرة حين تدمن النظر إلى صورة الشمس). ولكن القوة، المتصورة للمعقولات، لا تفسد ولا تكل بإدراك المعقولات الشاقة، بل تصبح أقوى على الإدراك. وهذا يعني أنها لا تحتاج إلى

(*) ابن رشد. تهافت التهافت، ج ٢، ص ٨١٩.

(**) ابن سينا. كتاب الهداية. القاهرة، ١٩٧٤، ص ٢١٧ وبعدها؛ الغزالي. مقاصد الفلاسفة، ص ٣٦٢ وبعدها.

الجسم كآلة لإدراكها. وبالتالي، فهي مدركة بذاتها، وكل مدرك بذاته فهو جوهر، فهذه القوة جوهر.

٣ ـ إن الجسم الحيواني وأعضاءه، خلال مراحل العمر التي تمر عليه وعليها، تزداد قوة حتى تبلغ الأربعين، وبعدها تأخذ في الذبول والضعف. وأمر القوة الناطقة العاقلة يختلف عن أمر الجسم تماماً، فهذه القوة تزداد توقداً واشتعالاً في الحين، الذي يضعف فيه الجسم. وعليه، فليس قوام قوة النطق بالجسم والآلة، وهذا يعني أنها جوهر قائم بذاته.

٤ ـ الجسم يدرك الأشياء، التي تؤثر عليه، إدراكاً سلبياً، أما القوة العاقلة فلها القدرة على الانتقال من إدراك إلى آخر، وهذا يعني أنها فعالة، نشيطة، لا تحتاج إلى آلة غيرها.

٥ ـ ليس للقوى الجسمانية المقدرة على الفعل إلى ما لا نهاية، أما القوة العاقلة فبوسعها ذلك، لأن بمقدورها عقل المعاني اللامتناهية، كما في الرياضيات («العلم التعليمي») والميتافيزيقا («علم ما بعد الطبيعة»).

وعلى الاستبطان يقوم الدليل، الذي يعرف بدليل «الرجل الطائر»، أو «المعلق في الفضاء»(*)، والذي كثيراً ما يقارن الباحثون بينه وبين المبدأ الديكارتي الشهير: «Cogito ergo sum» (أنا أفكر، إذن، أنا موجود). وفي هذا الدليل يقترح فيلسوفنا على قارئه أن يتخيل «كأنه خُلِق دفعةً وخلق كاملاً»، لكنه «حُجِب بصره عن مشاهدة الخارجات»، وأن يتوهم أنه «خُلِق يهوي في هواء أو خلاء»، ليس فيه مقاومة يحسّ بها، و «فرّق بين أعضائه فلم تتلاق ولا تتماس»، وعموماً، يتوهم نفسه في حالة، لا يحسّ فيها شيئاً خارجه أو داخله. «ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته، فلا شك في إثباته لذاته موجودا»، فالذات، عندئذ، تكون «قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت أنيتها». وفي تلك الحالة، «لو أن أمكنه... أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته، ولا شرطاً من ذاته»، لا يتخيله شرطاً لوجود «الأنا»، لوجود نفسه. وهذا يعني أن علاقة النفس بالجسم علاقة عرضية.

(*) الفن السادس من الطبيعيات (علم النفس) من كتاب الشفاء لابن سينا، ص ١٨.

وعلى العموم، تقودنا حجج ابن سينا من طبيعة الوعي الذاتي إلى جوهرية النفس، ومن طبيعة المجردات إلى روحانية النفس (لا جسميتها، مفارقتها للمادة)، ومن جوهرية النفس ومفارقتها إلى القول بأن النفس تحافظ على وجودها بغض النظر عن بقاء البدن أو فنائه. ولكن ماذا يعني «بقاء» النفس؟

لقد أنكر الفلاسفة العرب البعث الجسماني. فالأبدان لا تبعث ولا تعود، فبعد الموت تصير تراباً، والتراب يحرث ويزرع، وتكون منه الأغذية، وتتغذى بالأغذية أبدان أخرى (ناهيك عن حالة أكل لحوم البشر)، «فأنى يمكن بعث مادة، كانت حاملة لصورتي إنسانين في وقتين؟»، كما يقول ابن سينا[*].

وفضلاً عن الحجج المستقاة من الطبيعيات، يورد ابن سينا وغيره من المشائيين أدلة مأخوذة من الميتافيزيقا، منها القول إن المادة المتوفرة في هذا العالم لا تفي بأشخاص الكائنات الخالية، غير المحصورة في العد، إذا بعثت؛ أو القول بتعذر إعادة ما صار إلى العدم، وخاصة فيما سلف من الأزمنة[**].

ثم إن القول برد النفس إلى البدن لا يختلف عن القول بتناسخ الأرواح، وهو باطل عند فلاسفتنا.

وعليه، فالبقاء أو البعث لا يمكن أن يكون للأجسام، وإنما هو للأنفس فقط[***]. ولكن من العبث القول ببقاء الجزء الحيواني من النفس (ناهيك عن جزئها النباتي، الذي وظيفته محض بدنية). ففناؤه، كما يقول فلاسفتنا، يتضح، على الأقل، من أنه لو كانت قدرته على الإحساس، مثلاً، مما يبقى لكان ينطوي، وإلا الأبد، على الصور الحسية، ولما احتاج، من أجل استعادتها، إلى أشياء خارجة عنه.

(*) ابن سينا. رسالة أضحوية في أمر المعاد. مصر، ١٩٤٩، ٥٧ ـ ٥٨.
(**) أنظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة. مصر، ١٩٧٢، ص ٢٩٨.
(***)ومع ذلك يرى ابن سينا أنه تماشياً مع الشرع، ومراعاة لضرورة «ترغيب الجمهور وترهيبهم بما هو قريب إلى إفهامهم»، ينبغي الإقرار ببعث الأبدان أيضاً، فالجمهور «إذا لم يُمثّل لهم الثواب والعقاب الحقيقي، البعيد عن الإفهام، بما يظهر، لم يرغبوا ولم يرهبوا، وما لم يبعث أبدانهم لم يترشحوا للأمرين» (رسالة أضحوية. . .، ص ٦١)، ولذا «يجب أن تعلم أن المعاد منه ما هو مقبول من الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلاّ عن طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث»، (النجاة، ص ٢٩١).

وعلى نحو مماثل تفنى القوى المدركة الداخلية، ومعها تختلف أحوال النفس من محبة أو كراهية وما إلى ذلك(*).

وهكذا يكون البقاء قصراً على العقل («النفس الناطقة»)، الذي بوسعه أن يوجد بصورة مستقلة عن البدن، وأن يتمتع، في الآخرة، بأطيب الملذات، مما لا عين رأت ولا أذن سمعت.

إن القول بـ «خلود» النفس الناطقة يلزم من الفارق الجوهري بين العقل وبين الحس. فالمعاني، كما يشير ابن رشد، تختلف عن الأحاسيس في أنها عابرة («فاسدة») من جهة، وباقية، أزلية، من جهة أخرى. فهي عابرة من قبل اتصالها بهذا الشخص أو ذاك (زيد وعمرو)، وباقية من قبل كونها عامة لكافة الأشخاص («الإنسان»). ولو كانت المعاني عابرة فحسب لكانت من الأشخاص أيضاً، ذلك كالأحاسيس، ولتعذر حينئذ على الناس نقل المعارف أحدهم إلى الآخر. «ولذلك كانت العلوم أزلية»، فالمعاني «غير كائنة ولا فاسدة إلا بالعرض، أي من قبل اتصالها بزيد وعمرو، أي أنها فاسدة من قبل الاتصال، لا أنها فاسدة في نفسها، إذ لو كانت كائنة فاسدة، لكان هذا الاتصال موجوداً في جوهرها، ولكانت لا تجتمع في شيء واحد»(**).

وهكذا تكون خالدة تلك الصور الذهنية، الموجودة في الجزء العاقل من النفس. ولكن ليس بوسع هذه الصور أن توجد بصورة مستقلة، وإلاّ كان للكليات العقلية وجودها المستقل، وهو ما يتفق مشائيو الإسلام على رفضه. ولذا فإن الحديث يدور عن نوع من الاستعارة، عن رمز يتأوله القارىء بحسب توجهاته الفكرية.

وقد كان الكندي أول فلاسفة العرب الذين قالوا بتأويل الأخرويات الإسلامية، وذلك في رسالته «في حدود الأشياء ورسومها». ثم جاء الفارابي ليعبر أجرأ تعبير عن موقف رجالات المشائية الشرقية من مسألة بقاء النفس.

ففي تصديره لقصة «حي بن يقظان» يذكر ابن طفيل، وهو يعرض لحل

(*) Averroes. De Anima, lib. I, cap. IV.

(**) ابن رشد. تهافت التهافت، ج ٢، ص ٨٥٥ ـ ٨٥٦.

الفارابي لهذه المسألة، أنه «أثبت في كتاب «الملة الفاضلة» بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها، بقاء لا نهاية له؛ ثم صرح في «السياسة المدنية» بأنها منحلة وصائرة إلى العدم، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الكاملة؛ ثم ويصف في «كتاب الأخلاق» شيئاً من أمر السعادة الإنسانية، وإنها إنما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار، ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه: «وكل ما ذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز»(*).

والسرّ في الأمر أن الرأي الأخير قد جاء في شروحات الفارابي على «الأخلاق النيقوماخية»، وهي من الأعمال «المستورة esoteric»، الموجهة إلى الخاصة، أما باقي المؤلفات المذكورة هنا فهي من الأعمال «المنشورة»، المكتوبة للجمهور والعامة. ففي السياسة المدنية»، مثلاً، يقول الفارابي عن النفوس الخيرة إنها «لا تتلف بتلف المادة، إذا صارت غير محتاجة في قواها ووجودها إلى مادة»(**). أما الأشرار من الناس فمصيرهم مغاير كل المغايرة، «فهؤلاء تبقى أنفسهم هيولانية مستكملة استكمالاً لا تفارق به المادة، حتى إذا بطلت المادة بطلت أيضاً»(***).

أما التأويل الفلسفي لهذه الأقوال فيمكن الوقوف عليه بالتعرف على أعمال الفارابي التي يبسط فيها فهمه لمعنى كون النفس «مفارقة». فمفارقة النفس، كما يقول فيلسوفنا، ليست مفارقة، بالمكان، ولا بالمعنى، ولا المفارقة التي معها يفسد البدن وتبقى النفس، أو تفسد النفس ويبقى البدن، وإنما معناها «لا تحتاج في قوامها إلى أن يكون البدن مادة لها، والا تحتاج في شيء من أفعالها إلى أن تستعمل آلة هي جسم ولا أن تستعمل قوة في جسم، ولا أن تحتاج إلى أن تستعين في شيء من أفعالها بفعل قوةٍ في جسم أصلاً»؛ والمفارقة، بهذا المعنى، هي من نصيب النفس الإنسانية، هي للعقل النظري وحده؛ فعندما تقوم الناس بأفعالها، دون حاجة في ذلك إلى الحس أو التخيل، فإنها تنتقل إلى «الحياة الأخرة»(****).

(*) ابن طفيل. حي بن يقظان، ص ٥٧.

(**) الفارابي. السياسة المدنية، حيدر آباد، ١٣٤٦هـ، ص ٥١.

(***)المصدر السابق، ص ٥٣.

(****) الفارابي. فصول منتزعة. بيروت، ١٩٧١، ص ٨٦.

وعليه، فإن ما للنفس من «مفارقة» للبدن أو «حياة أخروية» إنما تعني، عند المشائيين العرب، أن العقل النظري البشري يتعامل بتجريدات، خالصة تماماً من علائق الجسمية، من الأحاسيس والتصورات التي تمر عبر الأعضاء البدنية وتتصل بالأشياء الفردية.

وبما أن التجريدات، وخلافاً للأحاسيس والتخيلات وما إليها، لا تتوقف في وجودها على الزمن، وبمقدار ما تعكس نظام الأشياء عكساً صحيحاً، فإن الإنسان، عند درجة العقل المستفاد، «يتصل» بالعقل الفعّال (ففي عملية التعقل يتطابق العاقل والمعقول)، أما نفسه فتتصل بالحقائق السرمدية المتعالية على الزمن، فتصير «خالدة». وفي هذا بالذات يقوم كمال الإنسان الأقصى وسعادته العقلية. ويلزم من هنا أن النفوس التي لم تكتسب الفضائل النظرية (العقلية)، ناهيك عن الشريرة منها، أي المحرومة من الفضائل المدنية (الأخلاقية)، إنما يكون مصيرها «العذاب» و «الهلاك»، لأن العدم، عند فلاسفتنا، هو الشر في أخلص صوره.

وبمناسبة الحديث عن بقاء النفوس وسعادتها وشقاوتها الأخرويين ينتقد فلاسفة الإسلام بعض التصورات الدينية الأخلاقية المتعلقة بالثواب والعقاب بعد الموت. فمنها دعوة الناس لترك أفراح الدنيا وملذاتها أملاً في التعويض عنها، في الحياة الآخرة، بما يعادلها، بل وأكثر بكثير.

فيذهب الفارابي إلى أن الخير هدف بذاته. فالشجاعة، مثلاً، تكف عن أن تكون مما يؤدي إلى الخير، وتنقلب من فضيلة إلى رذيلة، إذا كان المرء يخاطر بحياته طمعاً فقط في أنه، إذا مات، سيحصل في الجنة على ملذات أكثر منها لو بقي حياً. فالإنسان الفاضل، كما يقول أبو النصر، يجب ألا يستعجل الموت. على العكس، فإنه ينبغي عليه أن يطوّل في حياته ما أمكن، لكي يتيسر له القيام بقدر أكبر من الأعمال التي تجلب السعادة، ولكن لا يحرم الناس («أهل المدينة») من المنافع التي يمكن له أن يحملها لهم بفضيلته. وهو لا يقدم على الموت إلاّ إذا كان موته يعود على أهل المدينة بمنفعة، أكبر منها لو ظل على قيد الحياة. وأما من يزعم من الناس أن السعادة الحقة لا تكون إلا بعد الموت، في العالم الآخر، فإنه يلزم من رأيهم أن يسارعوا تواً لقتل أنفسهم ولقتل الآخرين!

ويستهل ابن سينا «رسالة الطير» بقوله: «هل لأحد من اخواني أن يَهَبَ لي من سَمْعِه قدر ما ألقي عليه طرفاً من أشجاني، عساه أن يتحمل عني بالشركة بعض أعبائها. فإن الصديق لن يهذب عن الشوب أخاه ما لم يصن في ضرائه عن الكدر صفاءه. وأنى لك بالصديق المماحض(*)، وقد جعلت الخلة تجارة يفزع إليها إذا استدعت القلوب إلى الخليل داعية وطرٍ، وترفض مراعاتها إذا حدث الاستغناء. فلن يزار رفيق إلاّ إذا زادت عارضة، ولن يذكر خليل إلاّ إذا ذكرت مأربه».

أما فك رموز هذا الاستهلال فنجده في كتاب آخر لابن سينا، هو «الإشارات والتنبيهات»(**): «الخليل» هو الإله، والناس الذين جعلوا من العبادة تجارة هم عامة «العباد» و «الزهاد»، الذين عبادتهم وزهدهم «معاملة ما»، كأنهم يشترون بمتاع الدنيا متاع الآخرة، ويعملون في الدنيا لأجرة يأخذونها في الآخرة، أو يتلذذون بتعففهم عن المسرات أكثر مما يتلذذون بتعاطيها. وفي مقابل هؤلاء يطرح ابن سينا «العارفين»، الذين يريدون الحق الأول بذاته، ولا يؤثرون شيئاً على عرفانه، وتعبدهم له لأنه مستحق للعبادة، لا لرغبة أو لرهبة. وهم أقرب المتدينين إلى الفهم الفلسفي لغاية الإنسان وسعادته. ولذا فإن صاحب «رسالة الطير» يسمي العارفين «اخوان الحقيقة»، بفكرهم الناحي منحى وحدة الوجود، والذي يشغل بالقياس إلى الفلسفة، موقعاً شبيهاً بموقع «الديانة الحقة» («الملة الفاضلة») قياساً إلى الفلسفة الحقة في مذهب الفارابي.

أما ابن رشد فيفترق عن الفارابي وابن سينا بأنه لم يكن يؤمن بإمكانية تسيير الدولة على أساس «ديانة حقة» ما، ولا بإمكانية المقارنة بين المثل المعرفية عند الفيلسوف وعند الصوفي. وكان فيلسوف قرطبة ينادي بالتمييز الصارم الدقيق بين ميدان المعرفة العلمية وميدان الإيمان الديني. ففي أوساط «العامة» أو «الجمهور» كان يرى أنه لا يجوز التصريح بكون البعث من طبيعة روحانية محضة، ذلك أن ما يرتبط لدى العامة بيوم القيامة من رغبة أو رهبة إنما تستدعيه، عندهم، الصور الجسمية، لا الروحية أو المجردة. ولكن ابن رشد يتفق مع الفارابي في

(*) المماحض: الخالص الود.
(**) ابن سينا. الإشارات والتنبيهات. القاهرة، ١٩٥٨، ص ٨١٠ ـ ٨١٥.

أن التصورات «التجارية» عن الثواب الأخروي هي آراء أخلاقية تماماً، من منظار الفلاسفة.

وفي رسالة «آراء أهل المدينة الفاضلة» (فصل: «القول في اتصال النفوس بعضها ببعض») يقول الفارابي في معرض الحديث عن مصير النفوس بعد الموت: «فإذا مضت طائفة فبطلت أبدانها، وخلصت أنفسها وسعدت؛ فخلفهم ناس آخرون في مرتبتهم بعدهم، قاموا مقامهم وفعلوا أفعالهم. فإذا مضت هذه أيضاً وخلصت، صاروا أيضاً في السعادة إلى مرتبة أولئك الماضين، واتصل كل واحد بشبيهه في النوع والكمية والكيفية. ولأنها كانت ليست بأجسام صار اجتماعها، ولو بلغ ما بلغ، غير مضيّق بعضها على بعض مكانها، إذ كانت ليست في أمكنة أصلاً، فتلاقيها واتصال بعضها ببعض ليست على النحو الذي توجد عليه الأجسام»(*). وكلما ازداد عدد مثل هذه النفوس المفارقة، واتصل بعضها ببعض «اتصال المعقول بالمعقول»، كان التذاذ كل واحد منهم أكبر، وكانت سعادته أعظم.

أما كون السعادة، التي يدور الحديث عنها هنا، هي السعادة العقلية، فيتبين من المقارنة التي يعقدها أبو النصر بين تلك النفوس وبين أحوال الكاتب. فهو يذهب إلى أن القوة العاقلة لكل من هذه النفوس تتزايد تزايداً «شبيهاً بتزايد قوة صناعة الكتابة بمداومة الكاتب على أفعال الكتابة. ويقوم تلاحق بعضها ببعض في تزايد كل واحد مقام ترادف أفعال الكاتب التي بها تتزايد كتابته قوة وفضيلة. ولأن المتلاحقين (هم) إلى غير نهاية، يكون تزايد قوى كل واحد ولذاته على غابر الزمان إلى غير نهاية»(**). ومنذ أيام الكندي صار مثال الكاتب، الذي يمارس بالفعل قوته على صناعة الكتابة، رمزاً للعقل النظري الذي ينتقل إلى حالة الفعل. وفي ضوء هذا، تكون السعادة، التي يذكرها الفارابي، هي السعادة العقلية، علماً بأن هذه السعادة يلتذ بها سواء الشخص المفرد، أو البشرية العاقلة كلها في تطورها التاريخي.

وعلى هذا النحو يعترف الفارابي بالخلود في نمطيه كليهما، سواء الفردي،

(*) الفارابي. آراء أهل المدينة الفاضلة. بيروت، ١٩٥٩، ص ١١٤.
(**) المصدر السابق.

أو النوعي، أي توارث اتصال الناس بالحقائق السرمدية. ولكنه قدر لهذين الجانبين أن ينفصلا أحدهما عن الآخر فيما بعد. فإذا كان ابن رشد قد أولى عنايته لخلود البشرية النوعي في مسيرة الارتقاء المستمر لمعارفها، فإن ابن سينا قد أقر بـ «الخلود الفردي»، بالمعنى المذكور، الفلسفي.

ولكن في أوروبا المسيحية القروسطية لقيت وجهة نظر ابن رشد هذه تأويلاً خاطئاً لها، حيث فهمت كقول بمذهب وحدة النفوس البشرية monolsychism. ولو كان ابن رشد من القائلين فعلاً بهذا القول لكان توما الأقويني وألبرت الكبير على حق في اعتراضهما عليه: كيف يمكن تصور أن نفساً واحدة تكون عالمة وجاهلة، ملتذة ومتألمة، في آن واحد؟ بيد أن هذا الاعتراض قد سبق للغزالي أن طرحه في «تهافت الفلاسفة»: «نفس زيد عين نفس عمرو أو غيره؟! فلو كان هو عينه لتساويا في العلوم»(*). وقد ردّ ابن رشد عليه بقوله: «وحاصل (الاعتراض) هو أن نفس زيد إما أن تكون هي عين نفس عمرو، وإما أن تكون غيرها؛ لكنها ليست هي عين نفس عمرو؛ فهي غيرها. (أما في الحقيقة) فإن «الغير» اسم مشترك، وكذلك «الهوهو» يقال على عدة ما يقال عليه الغير. فنفس زيد وعمرو هي واحدة من جهة، كثيرة من جهة، كأنك قلت: واحدة من جهة الصورة، كثيرة من جهة الحامل لها»(**).

فمن الجلي أنه لم يكن لابن رشد أن يتحدث عن «عقل البشرية الواحد» كما لو كان ذاتاً مستقلة قائمة بنفسها. فإنه لا يقصد إلا وحدة البشرية من جهة جوهر وجودها. وهو يقول بالخلود سواء «للعقل الهيولاني» أو «للعقل الفعال» الذي يصيّره عقلاً بالفعل، علماً بأن أول العقلين يرمز إلى ما للبشرية الخالدة من إمكانية خالدة على تحصيل المعرفة، ويرمز ثانيهما إلى توفر شروط خالدة لتحقيق هذه الإمكانية. وأما فكرة البشرية الخالدة فلا تذهب أبعد مما يقوله أرسطو (مثلاً: في المقالة الثانية من كتاب «نشوء الحيوان») من أن الذوات، التي تكون في عالم ما تحت القمر، عالم الكون والفساد، فإنها، وإن كانت عابرة كأشخاص، قد تكون خالدة، من جهة الجنس المحيط بها، ولذا فإن جنس البشر، والحيوانات، والنباتات، باقٍ أبداً.

(*) الغزالي. تهافت الفلاسفة، ص ١٠٠.

(**) ابن رشد. تهافت التهافت، ج ١، ص ٩٦.

الفصل الخامس

الـميتافيزيقا

١ ـ موضوع الميتافيزيقا

يذهب فلاسفة الإسلام، بالاتفاق مع أرسطو، إلى أن موضوع الميتافيزيقا («علم ما بعد الطبيعة»، «الفلسفة الأولى»، «الحكمة المطلقة»، «الإلهيات». . .) هو الموجود بما هو موجود. وهنا لا ينظر إلى «الموجود» من حيث لواحقه الكمية، فهذا موضوع الرياضيات، أو من جهة ما يتحرك ويسكن، فهذا موضوع الطبيعيات. إن ميدان المحاكمات الميتافيزيقية هو الأمور، التي تلحق الموجود بما هو موجود، أي الوجود. وبعض هذه الأمور هو من قبيل «الأنواع» (الجوهر، الكم، الكيف)، وبعضها الآخر من قبيل «العوارض» الخاصة (مثل الوحدة والكثرة، والقوة والفعل، والكلي والجزئي، والممكن والواجب).

و «الوجود» من المفاهيم الأولية، التي لا يمكن استنباطها من مفاهيم أخرى، تماماً كالمقدمات الأولى لا تستخلص من غيرها من المقدمات (وإلا لتسلسل الأمر إلى غير نهاية). وليس «الوجود» جنساً أعلى، تنضوي تحته المقولات، ولا معنى عاماً، يحصل بفعل التجريد الذهني، وإنما هو معنى أولي، معطى لنا في التأمل وتأمل الذات، بفضله، وحده، يمكن نسبة المقولات إلى الواقع. كذلك ليس للوجود «جنس»، ولا «فصل»، ولا «تعريف»، إذ «لا شيء أعرف من الوجود ولا أعم منه»(*).

وينوه ابن سينا، في معرض تفسيره لتسمية هذا العلم بـ «ما بعد الطبيعة»،

(*) بهمنيار. التحصيل، ص ٢٨٥.

بأن كلمة «الطبيعة» لا تدل هنا على «القوة التي هي مبدأ الحركة والسكون، بل جملة الشيء الحادث عن المادة الجسمانية وتلك القوة والاعراض»، أما البعدية في التسمية فهي بعدية بالقياس إلينا، ولكن إذا اعتبر هذا العلم بذاته فهو يستحق أن يسمى بعلم ما قبل الطبيعة، «لأن الأمور المبحوث عنها في هذا العلم هي بالذات وبالعموم قبل الطبيعة»(*).

إن الهدف الأسمى للميتافيزيقا هو معرفة المبادىء العليا للوجود، معرفة ما سماه قدامى الأغارقة بلفظ «arché». وقد ترجم هذا اللفظ إلى العربية بكلمة «الأول»، التي استخدمت لتأدية المدلولات الرئيسية لمقابلها اليوناني، كما وردت عند أرسطو في كتاب «الميتافيزيقا»: ابستيمولوجياً (معرفياً) ـ «المقدمة الأولى للبرهان»(**)، وأنطولوجياً (وجودياً) ـ «الأول الذي منه يكون هذا أو ذاك»(***). وعندما يتحدث الفارابي عن «الرئيس الأول» للمدينة، فإن «الأول» هنا يقابل أيضاً «arché»، بمعنى «ما بقراره يتحرك المتحرك ويتغير المتغير، كقادة المدينة وكسلطة الرؤساء والسلوك والطغاة»(****). ثم إن «الفلسفة الأولى» نفسها قد وصلت إلى العرب من اليونان باعتبارها العلم الذي يدرس «القائم بنفسه وغير المتحرك»، أي «الأول» في الوجود.

ولعل أهم ميزات «الأول» بكافة مدلولاته، هو أنه خلو من الصفات التي هي أول بالنسبة إليها. فإذا كان هو الأول في البرهان فإنه يكون شيئاً مسلماً به بدون برهان. وإذا كان هو الأول في الوجود، المنظور إليه كوجود طبيعي، أي يتحرك ويسكن، فإنه يكون شيئاً غير متحرك. وإذا كان الأول في الوجود بما هو موجود، أي بالمعنى الميتافيزيقي، فإنه يكون غير موجود. وإذا كان الأول في المدينة، في منظومة اجتماعية مرتبة الرئاسة، فإنه لا يكون مرؤوساً لغيره. وإذا كان الأول من جهة العلم فإنه يكون شيئاً لا يستمد العلم به من شيء غيره، ويكون هو نفسه ما يزود العلوم الأخرى بمبادئها، فيكون بمثابة «علم العلوم»، أو «الحكمة» (الفلسفة) الأولى، وهذا «الأول» يماثل «الواحد»، الذي

(*) ابن سينا. الشفاء: الإلهيات. القاهرة، ١٩٦٠، ص ٢١ ـ ٢٢.
(**) أرسطو. الميتافيزيقا، ١٠١٣أ ١٣ ـ ١٥.
(***) المصدر السابق، ١٠١٣أ ١٨.
(****) المصدر السابق، ١٠١٣أ ١١ ـ ١٢.

درج المفكرون اليونانيون والمسلمون على اعتباره مبدأ العدد، دون أن يكون، هو نفسه، عدداً.

وهذا «الأول»، عند أرسطو، هو «النوس» (باليونانية، العقل)، المتعالي على العالم والقائم بنفسه، فالجواهر السماوية تحرك وتتحرك، أما «النوس»، كعلة غائبة لحركتها، فهو المحرك غير المتحرك. وبهذا المعنى يسمى العقل الكوني، عند أرسطو، بواجب الوجود(*).

أما أفلاطون فيرى أن الموجود الحق، والوجود الحق، هو المثل (مفردها «مثال»، «أيدوس» باليونانية). والمثال هو ما يعقل من الأشياء، أي ماهيتها المعقولة، وبذلك يكون الوجود، عند أفلاطون، جملة من الماهيات المتعالية على الزمان، ولكن الماهيات التي تحتاج، بسبب كثرتها وتشخصها، إلى مبدأ أرفع يجمعها، هو «الخير»، أو «الواحد». وبما أن «الخير» يتجاوز ميدان الموجود الحق والمعقول (وهما شيء واحد عند أفلاطون) فإنه يكون، كما جاء في المقالة السادسة من كتاب «الجمهورية»، خارج إطار الماهية، أي الوجود.

وقد لقيت هذه النظرة تطويرها لاحقاً على يدي الأفلاطونيين الجدد. فـ «تساعيات» أفلوطين تصوّر «الواحد» (الذي تطابق بينه وبين «الخير») شيئاً متعالياً على الوجود، على الماهية، ولذا فلا يدرك بالفكر والعقل، وإنما ينال بالحدس والذوق فقط. فوجود الشيء، عند أفلوطين، هو قبوله للتعينات الحسية أو العقلية. أما «الواحد» فهو فوق تلك التعينات، ولذا فإنه «ليس هو الموجود، وإنما هو والده».

من هذه التقاليد اليونانية الهيلنستية في فهم «الأول arché»، والتي امتزجت فيها الآراء المذكورة بمذاهب الرواقية والهرمسية والأريوباغية والفيثاغورية الجديدة وغيرها، انطلق مشائيو الإسلام، الذين سعوا لتفسير العالم بالعالم نفسه، وصاغوا رؤيتهم الخاصة للمبدأ الأول، بما يرفع الثنوية التي يقيمها التأليه الديني theism بين الخالق، المتعالي والمطلق الإرادة، وبين عالم مخلوقاته.

(*) الميتافيزيقا، ١٠٧٢ب ١٠.

٢ ـ قدم العالم

كان أتباع أرسطو من مشائيي الإسلام يرون أن العالم غير مخلوق، وكانوا يعتبرون ذلك من الحقائق الأولية البديهية بحد ذاتها، ولكنه ترتب عليهم مراعاة الجو الديني المحيط بهم، فأخذوا بمصطلحات «الخالق» و «الخلق» وما إليهما، غير أنهم ضمنوها مدلولهم الخاص. وقد استندوا، في تدليلهم على قدم العالم، سواء بآراء «المعلم الأول»، أو بالحجج الثماني عشرة التي طرحها برقليس، والتي عرفها المسلمون من خلال ردود يوحنا فيليبونوس عليها.

وفي المشرق الإسلامي كان ابن سينا من المشائيين الذين ترد عندهم حجج لصالح قدم العالم. فمن قوله إن الشيء، قبل كونه (ظهوره)، يجب أن يوجد بالقوة، والوجود بالقوة يفترض وجود موضوع (محل) لها، يلزم قدم المادة، ومعها العالم بالتالي. وإلى هذه النتيجة تخلص محاكماته، التي يذكر فيها أن حدوث الشيء في الزمان يفترض وجود زمان كان فيه معدوماً، في حين أن الزمان نفسه لا يعقل بدون حركة، والحركة إنما تكون لشيء متحرك.

أما في المغرب الإسلامي فقد كرس ابن رشد جزءاً كبيراً من مؤلفه «تهافت التهافت» لإثبات قدم العالم. وقبله كان ابن طفيل قد تطرق إلى هذه المسألة في حكايته الرمزية «حي بن يقظان». فإن حياً، بطل القصة، بعد أن تبين له أن العالم محدود في المكان، وهو كله كشخص واحد في الحقيقة، «تفكر في العالم بجملته، هل هو شيء حدث بعد ان لم يمكن، وخرج إلى الوجود بعد العدم؟ أو هو أمر كان موجوداً فيما سلف، ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه؟ فتشكك في ذلك، ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر. وذلك أنه كان إذا أزمع على اعتقاد القدم، اعترضته عوارض كثيرة، من استحالة وجود ما لا نهاية له، بمثل القياس الذي استحال عنده به وجود جسم لا نهاية له... وإذا أزمع على اعتقاد الحدوث، اعترضته عوارض أُخر. وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه، بعد ان لم يكن، لا يفهم إلا على معنى أن الزمان يتقدمه. والزمان من جملة العالم وغير منفك عنه، فإذا لا يفهم تأخر العالم عن الزمان. وكذلك كان يقول: «إذا كان حادثاً، فلا بد له من محدث؛ وهذا المحدث الذي أحدثه لِمَ

أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك؟» وما زال يتفكر في ذلك عدة سنين، فتتعارض عنده الحجج، ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر»(*).

وبعد انقضاء سنين من هذا التأمل الصعب، توقف بطل القصة عند دليل قدم العالم، القائم على القول بالتساوي في القدم بين «المحرك الأول» وبين العالم المتغير. وهذا المحرك الأول أو الفاعل، مبدأ، «غير جسم، ولا متصل بجسم، ولا منفصل عنه، ولا داخل فيه، ولا خارج عنه، إذ الاتصال والانفصال، والدخول والخروج، هي كلها من صفات الأجسام، وهو منزه عنها»(**).

ويورد ابن رشد جملة من الحجج على قدم العالم يمكن توزيعها إلى فئات ثلاث. فمنها ما يستند إلى الأدلة التي ساقها أرسطو، ومنها ما يقوم على تأويل القرآن، ومنها ما يتسم بطابع جدلي، فقد ساقها ابن رشد ذوداً عن مذاهب من قبله من الفلاسفة ودفاعاً عنها في وجه النقد الذي وجهه إليها الغزالي.

وأما حجج النوع الأول فليست بذات شأن عندنا، لأنها تكرر ما قاله أرسطو. وهي ترد خاصة في شروح ابن رشد على الأعمال الأرسطية، ولا سيما «السماع الطبيعي» و «الكون والفساد» و «ما بعد الطبيعة».

وأما الحجج، القائمة على التأويل، فإنها وإن كانت غريبة عن العقلية الرشدية، بنزعتها نحو الأقوال البرهانية لا الجدلية، لتستلفت النظر من حيث كونها نموذجاً على التطبيق العملي لمنهج التأويل في حل مثل هذه المسألة الفكرية الخطيرة. ويرد هذا النوع من الحجج في مؤلف ابن رشد «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال». ففيه يستند فيلسوفنا إلى الآيات القرآنية، التي تتناول خلق العالم، ليؤكد أن المقصود منها إنما هو تغير صورة العالم وحدها، أما وجوده فلا أول له ولا آخر من حيث الزمان. فقوله تعالى **﴿وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾** (هود: ٧)، إنما «يقتضي بظاهره أن وجوداً قبل هذا الوجود، وهو العرش والماء»، وقوله

(*) ابن طفيل. حي بن يقظان، ص ٨٩.
(**) المصدر السابق، ص ٩٠.

تعالى **﴿يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات﴾** (ابراهيم: ٤٨)، إنما «يقتضي أيضاً بظاهره أن وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود»(*).

ولكن مثل هذا النوع من الحجج على قدم العالم هي من قلة الشأن، إذا نظر إليها من زاوية البرهان الفلسفي الحق، بحيث إن ابن رشد لا يلجأ إليها حتى في مؤلف وسط بين المستور والمنشور، هو «تهافت التهافت». ونحن نجد في هذا المؤلف الحجج التي هي من النوع الثالث، والتي هي حجج تسترعي الاهتمام، في المقام الأول، من منظار تاريخ الفلسفة. أما الفصول المكرسة لها فتشغل ربع هذا المؤلف الكبير، مما يبين، بحد ذاته، أن عرضها المختصر أدناه لا يمكن أن يخلو من التبسيط والاجتزاء.

تدور المناظرة بين صاحبي «التهافتين» ـ «تهافت الفلاسفة» للغزالي، و «تهافت التهافت» لابن رشد، حول أدلة أربعة أساسية للفلاسفة على قدم العالم.

الدليل الأول

يقول الفلاسفة باستحالة صدور حادث من قديم مطلقاً. فلو كان العالم محدثاً، كان لا بد من مرجح لوجوده، وإلا ظل وجوده ممكناً إمكاناً صرفاً فقط؛ وهذا المرجح يسأل عنه: هل حدث فيه تجدد عند احداث العالم أم لا؟ فإن لم يتجدد، بقي العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك؛ وإن تجدد، انتقل الكلام إلى ذلك المرجح: من الذي أحدث هذا المرجح؟ ولِمَ حدث في اللحظة المعينة من الزمان ولم يحدث في غيرها من اللحظات، المساوية كلها لها من حيث الصلاحية لوجود العالم؟ فإما أن يتسلسل الأمر إلى غير نهاية (وهو باطل)، أو ينتهي إلى «مرجح، لم يزل مرجحاً».

ويعترض الغزالي على هذا الدليل من وجهين(**): الوجه الأول، أن يقال للفلاسفة: بما تنكرون على من يقول إن العالم حدث بإرادة قديمة، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه؟ وأما دعواهم باستحالة تعلق إرادة قديمة

(*) ابن رشد. فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال. ضمن: «فلسفة ابن رشد»، دار العلم للجميع. ط ٢، ١٩٣٥، ص ٢١ ـ ٢٢.

(**) الغزالي. تهافت الفلاسفة، ص ٩٠ ـ ١١٠.

بإحداث شيء ما فيعتبرونها من الضروريات البديهية، وهي ليست كذلك، فكيف تكون بديهية وخصومها «لا يحصرهم بلد، ولا يحصيهم عدد»؟ وباطل ذلك تمثيل الفلاسفة للإرادة الإلهية القديمة بالإرادة البشرية الحادثة، التي لا يمكن لمرادها أن يتأخر عن ظهورها. والوجه الثاني، يستبعد دليل الفلاسفة حدوث حادث من قديم، ولكنه لا بد لهم من الاعتراف به، فإن في العالم حوادث ولها أسباب، والحوادث لا تستند إلى الحوادث إلى غير نهاية، فيجب أن تنتهي إلى طرف، وهذا الطرف قديم.

ويطعن ابن رشد في اعتراضات الغزالي(*)، وينوّه، في أثناء ذلك، بخطأ استشهاد الغزالي بأن الرأي القائل بحدوث العالم عن إرادة قديمة أكثر شيوعاً لدى الناس، ليؤكد أن الاشتهار ليس بدليل على الصحة. أما من حيث الجوهر، فيرد ابن رشد على الاعتراض الثاني، الذي يسوقه الغزالي، فيصفه بأنه قول سوفسطائي محض. فالغزالي، لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخي فعل المفعول عن فعل الفاعل له، وعن عزمه على الفعل، إذا كان الفاعل فاعلاً مختاراً، قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل. ولكن تراخي المفعول عن إرادة الفاعل جائز، وأما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز. والمطعن الرئيسي في هذا الاعتراض هو أن الإرادة، التي ينسبها الشرع إلى الإله، يُحكم عليها على غرار إرادة الإنسان. ويرد ابن رشد على الاعتراض الثاني بأن الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث إلى غير نهاية، فلا يلزم صدور الحادث من القديم.

الدليل الثاني

يقول الفلاسفة إن تقدم الإله على العالم إنما هو بالذات، لا بالزمان، فلو كان العالم متأخراً عن الإله في الزمان لكان تأخره بمدة متناهية أو بمدة غير متناهية؛ فإذا كان بمدة متناهية لزم عنه أن لوجود الله بداية، وهذا محال؛ وإذا كان بمدة غير متناهية يكون الزمان قديماً؛ وإذا كان الزمان قديماً، وهو قدر الحركة، كانت الحركة قديمة؛ وإذا كانت الحركة قديمة كان المتحرك ـ أي العالم ـ قديماً معها. فافتراض حدوث العالم يعود بالنقض على نفسه.

(*) ابن رشد. تهافت التهافت، ج ١، ص ٦٤ ـ ١٣٧.

ويرد الغزالي على هذا الدليل(*) بالقول بأن الزمان حادث، لم يكن قبل وجود العالم، بل هو حادث بحدوث العالم ونشوء حركته. وأما تقدم الإله على العالم فمعناه أن الله كان ولا عالم، ثم كان ومعه عالم. أما تقدير وجود الزمان مع الإله وقبل العالم فهو من عمل الوهم وأغاليطه، فالوهم لم يألف حادثاً إلا بعد شيء آخر، فعجز عن تقدير حادث ليس له «قبل». وشأن الوهم في الزمان شأنه في المكان، فهو لا يذعن لتقدير جسم، ليس وراءه لا خلاء ولا ملاء، مع أن صريح العقل لا يمنع وجوده بالنسبة لجسم العالم (وبوجوده يقول الفلاسفة).

ويطعن ابن رشد في رد الغزالي(**)، فيؤكد أنه لا معنى لكل ما ساقه حول التقدم والتأخر، لأن القديم (الإله) ليس من شأنه أن يكون في زمان، والعالم من شأنه أن يكون في زمان. وأما الفلاسفة فقد وضعوا أن العالم المتحرك ليس له في كليته مبدأ، وبإمكانهم تبيان من أية جهة يحصل للموجودات الحادثة صدورها عن موجود قديم.

الدليل الثالث

تمسك الفلاسفة بالقول إنه إذا كان العالم، قبل أن يوجد، ممكناً إمكاناً أزلياً، لا أول له، فإنه يلزم من ذلك أن يكون العالم أزلياً، وذلك أنه عندئذ لم يكن محالاً وجوده أبداً؛ أما إذا افترضنا أن لإمكان وجوده أولاً، كان قبل ذلك غير ممكن، أي كان ثمة زمان لم يكن العالم فيه ممكناً، ولم يكن الله عليه قادراً.

ويسلّم الغزالي، في اعتراضه على هذا الدليل، بإمكانية حدوث العالم في أية لحظة من الزمان السابق لحدوثه؛ ولكنه ينوه، مع ذلك، بأن حدوث العالم لم يتم في أية لحظة كانت، إذ ان «الواقع لم يكن على وفق الإمكان، بل على خلافه؛ وهذا كقولهم (أي الفلاسفة) في المكان، وهو أن تقدير العالم أكبر مما هو، أو خلق جسم فوق العالم، ممكن، وكذا آخر فوق ذلك الآخر، وهكذا إلى

(*) الغزالي. تهافت الفلاسفة، ص ١١٠ ـ ١١٤.
(**) ابن رشد. تهافت التهافت، ج ١، ص ١٣٨ ـ ١٦٦.

غير نهاية، فلا نهاية لإمكان الزيادة، ومع ذلك فوجود ملاء مطلق، لا نهاية له، غير ممكن، فكذلك وجود لا ينتهي طرفه (في الزمان) غير ممكن»(*).

أما ابن رشد فيفرق بين قول من يرى إن قبل العالم إمكاناً واحداً بالعدد لم يزل، إذ يلزم منه أن يكون العالم أزلياً، وبين قول الغزالي الذي وضع أن قبل العالم امكانات للعالم غير متناهية بالعدد، فقد يستخلص منه أن يكون قبل هذا العالم، وقبل العالم الثاني عالم ثالث، وهكذا إلى غير نهاية، كالحال في أشخاص الناس في عالمنا الكائن الفاسد. «ولكن إنزاله كذلك. . . محال، لأنه يلزم أن يكون هذا العالم جزءاً من عالم آخر، كالحال في الأشخاص الكائنة الفاسدة في هذا العالم. فبالاضطرار: إما أن ينتهي الأمر إلى عالم أزلي بالشخص، أو يتسلسل (إلى ما لا نهاية، وهو محال). وإذا وجب قطع التسلسل، فقطعه بهذا العالم أولى، أعني إنزاله واحداً بالعدد أزلياً»(**).

الدليل الرابع

يرى الفلاسفة أن كل حادث فهو قبل حدوثه إما أن يكون ممكن الوجود، أو ممتنع الوجود، أو واجب الوجود؛ ومحال أن يكون ممتنعاً لأن الممتنع في ذاته لا يوجد قط؛ ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته، فإن الواجب لذاته لا يعدم قط؛ فإذن هو ممكن الوجود. والإمكان لا قوام له بنفسه، فلا بد له من محل، ولا محل له إلا المادة؛ وعليه، فالمادة تسبق كل حادث، فلا تكون حادثة، وإنما الحادث الصور والأعراض والكيفيات الطارئة على المواد.

ويعترض الغزالي بالقول(***): الإمكان الذي ذكرتموه يرجع إلى قضاء العقل، فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره، سميناه ممكناً، وإن امتنع، سميناه مستحيلاً، وإن لم يقدر على تقدير عدمه، سميناه واجباً، فهذه قضايا عقلية، لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفاً له. ومما يدل على ذلك، وإن الإمكان لو استدعى شيئاً موجوداً يضاف إليه ويقال إنه إمكانه، لاستدعى

(*) الغزالي. تهافت الفلاسفة، ص ١١٨.
(**) ابن رشد تهافت التهافت، ج ١، ص ١٨٨ ـ ١٨٩.
(***)الغزالي. تهافت الفلاسفة، ص ١١٩ ـ ١٢٣.

الامتناع شيئاً موجوداً يقال إنه امتناعه، وليس للممتنع في ذاته وجود، ولا مادة يطرأ عليها المحال حتى يضاف الامتناع إلى المادة!

وينعت ابن رشد اعتراض الغزالي هذا بأنه «كلام سفسطائي؛ لأن الإمكان هو كلي، له جزئيات موجودة خارج الذهن، كسائر الكليات. وليس العلم علماً للمعنى الكلي، ولكنه علم للجزئيات بنحو كلي، يفعله الذهن في الجزئيات عندما يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التي انقسمت في المواد»(*). وما قلناه عن طبيعة الممكن يصح على سائر مفاهيم العقل اليقينية، لأن الصدق، كما يعرفه فيلسوفنا، هو وجود الشيء في النفس على ما هو موجود خارجها. ولذا يبطل قول الغزالي بعبثية إسناد الممتنع إلى حامل ما.

وبعد الفراغ من المناظرة حول مسألة قدم العالم ينتقل ابن رشد، في «تهافت التهافت»، لتفنيد اعتراضات الغزالي على قول الفلاسفة بأبدية العالم. ويقوم في صلب محاكمات مشائيي الإسلام هنا المبدأ التالي: كل ما له أول فله آخر، وما لا أول له فلا آخر له.

يذهب الغزالي في «تهافت الفلاسفة» إلى أن ما يتصل بمذهب المشائيين في قدم العالم من قول بسلسلة غير متناهية من الأسباب والمسببات الطبيعية يحول دون التسليم بعلة أولى، فيؤدي إلى إنكار الألوهة. ولكن فلاسفة الإسلام لم يدحضوا أبداً، بمحاكماتهم تلك، وجود العلة الأولى. وعلى العكس، فإن إثبات قدم العالم كان، عندهم، تمهيداً للبحث عن مبدأ أول، يفسّر حياة الكون ككائن عضوي واحد. وكان بحثهم هذا يرتبط بالنظر في الأمور التي تلحق بالموجود بما هو موجود، ويتصل بترتيب الوجود بحسب التقدم والتأخر. وكان ابن سينا وأتباعه أكثر رجالات المشائية الشرقية عناية بهذه المسائل.

٣ ـ ترتيب الوجود بحسب التقدم والتأخر

ينقسم الوجود، عند ابن سينا وأتباعه، إلى ما هو متقدم وإلى ما هو متأخر، والتقدم أو التأخر يكون إما بالمرتبة، أو بالطبع، أو بالشرف، أو بالزمان، أو بالذات والعلية.

(*) ابن رشد تهافت التهافت، ج ١، ص ٢٠٤.

فالمتقدم بالمرتبة هو كالقول إن بغداد قبل الكوفة، أو كما يكون الجسم (كجنس) قبل الحيوان (كنوع متوسط من الأجسام)، والحيوان قبل الإنسان (كنوع). ويصح في التقدم بالمرتبة أن يجعل المتقدم متأخراً، والمتأخر متقدماً.

وأما المتقدم بالطبع، فكتقدم الواحد على الاثنين، والخطوط على المثلث. فمع رفع الأول يرتفع الثاني، وليس العكس بالصحيح.

والمتقدم بالشرف هو كقولنا إن أبا بكر متقدم على عمر، وعلى الصحابة أجمعين.

و «المتقدم بالزمان معروف».

والمتقدم بالذات هو الذي وجوده مع غيره، ولكن وجود ذلك الغير به، وليس وجوده بذلك الغير. وذلك كتقدم العلة على المعلول، وكتقدم وجود الحركة في يد زيد على وجود حركة القلم في الكتب (فإن الحركة لا تتقدم الحركة هنا، ولكن وجود حركة اليد متقدم على وجود حركة القلم، وإن كانتا موجودتين في زمان واحد).

والعلة تنقسم إلى «علة بالذات» و «علة بالعرض» (أو «علة مجاز محض»). والأولى هي ككون الطبيب علة للعلاج، والثانية كالرجل الذي يزيل الدعامة عن الحائط، فإنه علة بالعرض لسقوط الحائط (وذلك لأن الفاعل هنا لم يفعل شيئاً بل أزال مانعاً، يتبعه فعل طبيعي، وهو انحدار الثقيل بالطبع). والعلل بالذات تتميز بأنها ومعلولاتها توجد معاً (في نفس الزمن) وبأنها (خلافاً للعلل بالعرض) لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية.

من وجهة نظر نسبة الموجود إلى مبدئه تنهض، قبل كل شيء، مسألة تقدم هذا المبتدأ على الموجود تقدماً زمانياً، أي مسألة إحداث الله للعالم. وهنا يبرهن ابن سينا قدم العالم، ويعمل، أثناء ذلك، على إخضاع الفعل الإلهي المفترض لقوانين الميتافيزيقا الكلية، التي تؤكد على السببية المطلقة والضرورية. وهذه الأخيرة يبرهنها الشيخ الرئيس في معرض دراسته لزوجين من المفاهيم الميتافيزيقية: العلة والمعلول، والقوة والفعل.

يقول ابن سينا وأتباعه بالعلل الأرسطية الأربع. ولكن كلاً من العلتين

المادية والصورية تتفرع عندهم إلى علتين أخريين، فيصير مجموع العلل ستاً: «١ ـ هيولى للمركب، و٢ ـ صورة للمركب، و٣ ـ موضوعاً للعرض، و٤ ـ صورة للهيولى، و٥ ـ فاعلاً، و٦ ـ غاية»(*).

أما علاقة العلة بالمعلول فهي علاقة بين ما يستتم له وجود في نفسه وبين ما يستمد وجوده من شيء آخر. وتتخذ هذه العلاقة أشكالاً متعددة:

فالعلة إما أن تكون جزءاً من المعلول أو لا تكون جزءاً منه. وعندما تكون جزءاً من معلولها يكون المعلول إما بالقوة أو بالفعل. وفي الحالة الأولى تكون علاقة العلة بالمعلول علاقة الهيولى بالمركب (كالخشب للسرير: قد يوجد الخشب دون أن يؤدي وجوده إلى حصول السرير)، وفي الحالة الثانية تكون كعلاقة الصورة بالمركب (كصورة السرير بالنسبة للسرير: يكفي أن توجد الصورة حتى يحصل السرير بالفعل).

وحينما لا تكون العلة جزءاً من المعلول، فهي إما أن تكون ملاقية لذات المعلول، وإما أن تكون مباينة لها. وفي الحالة الأولى تكون علاقة العلة بالمعلول إما علاقة الصورة بالهيولى (مثل ملاقاة الخشب لصورة السرير والحجر لصورة أرسطو: بمجرد ملاقاة صورة السرير للخشب، أو صورة أرسطو للحجر، لا بد أن يؤدي ذلك إلى حصول السرير، أو تمثال أرسطو)، أو علاقة الموضوع بأحد الأعراض (مثل ملاقاة اللون الأبيض للخشب). وفي الحالة الثانية تكون العلة فاعلة أو غائية.

وإذا كان المعلول موجهاً لتحصيل غاية معينة فإن هذه الغاية تتقدم، في التصور، على المعلول (كصورة البرء في نفس الطبيب)، وتكون بمثابة الفاعل الأول والمحرك الأول. والعلة الفاعلة إما أنها تفعل بالطبع (كالنار عندما تحرق شيئاً ما)، أو الإرادة (كالإنسان عندما يحرك شيئاً ما)، أو بالعرض (كالماء الساخن عندما يحرق، فهذا لا يحدث من طبيعة الماء، بل لأنه اتفق للماء أن يكون في اللحظة المعنية ساخناً).

ولكل معلول علة، وكل علة، إذا توفرت الشروط والظروف المناسبة، لا

(*) ابن سينا. النجاة، ص ٢١١ ـ ٢١٢.

بد أن تؤدي إلى معلولها. ولا وجود لمعجزات وخوارق، تخل بالترتيب الطبيعي للأشياء. وإذا حدث أن وجدت العلة ولم يحصل المعلول فليس ذلك، عند ابن سينا، إلا لتوفر، أو لغياب، شروط ما، كغياب آلة ضرورية أو مادة ضرورية.

وإذا كانت ذات الشيء تبقى على ما كانت عليه عند ثبات الشروط الخارجية فإن هذا الشيء لا يمكن أن يكون علة لكون شيء آخر، لأن ذلك يتطلب ظهور حال جديدة إما في الشيء نفسه أو في الشروط الخارجية. ولذا فإن ظهور شيء ما بدون تغيرات، تحدث في العلة أو الظروف، سيكون أمراً خارقاً، لا يعدله إلا ظهوره بدون علة.

ولكن كل ما يكون (ما ينشأ) فإنه قبل أن يوجد بالفعل لا بد أن يكون له وجود بالقوة. وهذا الوجود (بالقوة) ـ كما رأينا في مكان سابق ـ يتكشف عن واقعيته عند انتقال الشيء إلى الوجود بالفعل، وذلك بزواله (زوال الوجود بالقوة). وليست القوة جوهراً، وإنما هي حال للجوهر. والجوهر، الذي فيه الحال المعنية، هو المادة. إن المادة تتقدم دائماً وجود الشيء، الذي يحتاج إليها ليصير شيئاً بالفعل.

ويفرّق ابن سينا بين «القوة الفعلية»، أي القدرة على الفعل (كقوة الإنسان على تسلق الجبال) وبين «القوة الانفعالية»، أي الاستعداد لقبول شيء ما (كوجود الشجرة في البذرة قبل صيرورتها شجرة). وإذا لاقت القوة الفاعلة ـ سواء أكانت متعلقة بطبيعة الشيء أو بإرادة كائن حي ـ القوة المنفعلة، ووصلت القوتان إلى «كمالهما»، حصل منهما الفعل ضرورة، أي أن ما بالقوة يخرج إلى الفعل.

من هذه النظرة السببية (Determinism) ينطلق الشيخ الرئيس وأتباعه لإثبات قدم العالم في الزمان، ويسوقون على ذلك حججهم، التي توقفنا عند بعضها في البند السالف. وأما قدم العالم، في حال التسليم بوجود مبدأ أول له، فيبرهنونه على أساس التفريق بين مدلولين اثنين لكل من مصطلحي «القديم» و «الحادث»، مما يسمح لهم بالإبقاء على صلة شكلية بين عقيدة الخلق الدينية وبين مذهبهم في المبدأ الأول.

«يقال «قديم» للشيء، إما بحسب الذات، وإما بحسب الزمان. فالقديم

بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة، والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أول لزمانه».

و «المحدث» أيضاً يقال على وجهين، «أحدهما، هو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة، والآخر، هو الذي لزمانه ابتداء، وقد كان وقت لم يكن»(*).

إن ابن سينا، في استدلاله على قدم العالم، ينطلق من افتراض أن الحتمية السببية «لا تتجزأ»: فالصراحة العلمية لا تسمح بأية استثناءات، فإذا سلمنا بخرق مبدأ السببية بالنسبة لوجود العالم في الزمان كان علينا التخلي عن هذا المبدأ كلية. وفيلسوفنا يعترف بـ «حدوث العالم»؛ وهو يفهم من ذلك أن العالم، عالم الظواهر، المعطى لنا في تجربتنا المحدودة، يمكن أن يكون أو لا يكون، تماماً مثلما يمكن أن تكون أو لا تكون الأشياء والعمليات الحسية، التي تشكل، في جملتها، «عالم التجربة»، الذي يعبر عنه، في الميتافيزيقا، بـ «ممكن الوجود».

ولكن العالم، كـ «ممكن الوجود» لا يصحّ أن يكون أساساً كافياً للقول بالطابع الضروري لكل ظاهرة جزئية. وعليه، فلكي يقوم العلم الطبيعي على أساس متين لا بد من مبدأ، يمنحنا الثقة الكاملة في أن الترابط السببي، الذي نتتبعه في الفيزياء، لا يمضي إلى ما لا نهاية، وإنما ينبع من قانونية عامة للوجود، تفعل دائماً وأبداً. ومن الجلي أن هذا المبدأ يجب أن يكون وراء «ممكن الوجود»، لكنه ليس متعالياً عليه، وإلاّ لكنا أمام الإله الديني التقليدي، بعلوه ومفارقته، ولكان علينا التسليم بأن العالم «يكون» فعلاً، أي أن كل شيء فيه، كل ظاهرة فيه، إنما ينجم لا عن أسباب طبيعية، بل بالخلق المستمر، بتدخل الإله، ذي الإرادة الحرة. وهذا المبدأ يجب أن يكون خارج العالم، ويجب أن يكون، في الوقت ذاته، لا خارج العالم.

وإلى هذه النتيجة يخلص ابن سينا في خاتمة استدلالاته، التي كانت نقطة الانطلاق فيها محاكمات كالتالية. إن المعرفة الحقة ـ وليست الباطلة أو الظنية! ـ عن «ممكن الوجود» هي معرفة الأسباب التي بها يوجد أو لا يوجد، أي معرفة

(*) ابن سينا. النجاة، ص ٢١٨.

عن «ممكن الوجود» من زاوية الضرورة (الوجوب)، «معرفة الممكن بما هو واجب». ويسوق الشيخ الرئيس المثال التالي. إذا قال قائل: «إن فلاناً سيعثر غداً على كنز»، فلن يكون بوسعك معرفة ما إذا كان سيعثر عليه أم لا، فذلك ممكن بنفسه. ولكن ما أن تعرف أن سبباً، أثار في نفسه نية سلوك طريق كذا، وأن سبباً آخر، جعله يقصد جهة كذا، وأن سبباً ثالثاً، دفعه إلى مكان كذا، مع معرفتك أن المكان مغطى بشيء يخفي تحته الكنز، وأن ثقل خطوات ذلك الشخص أقوى من مقاومة الغطاء، ما أن تعرف ذلك كله حتى تعلم علم اليقين أنه سيعثر على الكنز. «وعليه، عندما تتفحص ذلك الممكن، من حيث كونه واجباً أمكنك الوصول إلى معرفته. فقد عرفت أن الشيء لا يوجد أبداً ما لم يكن واجباً. فكل شيء له سبب، ولكن أسباب الشيء ليست معروفة كلها لنا، ولذا فإن وجوبه أيضاً غير معروف لنا، وعندما نعرف بعض الأسباب فقط، يأتي الشك وليس اليقين، لأننا نعلم أن هذه الأسباب كلها، التي عرفناها، لا توجب وجود الشيء. فربما وجد سبب آخر، أو قد يعوق عائق. ولولا ذلك الإمكان لعلمنا علم اليقين»(*).

وبذلك يكون «الممكن» أمراً اعتبارياً، يتوقف على درجة معرفتنا بالأسباب الكامنة وراءه. وهو، بهذا المعنى، مرادف لـ «الموجود بالاتفاق». «فلو أن إنساناً أحاط بالكلّ، حتى لم يشذ عن علمه شيء، لم يكن شيء موجوداً بالاتفاق، بل كان كلها واجباً. فإذن، الأمور الموجودة بالاتفاق، إنما تكون موجودة بالاتفاق إذا أخذت بالقياس إلى من لا يعلم أسبابها»(**).

إن ابن سينا يأخذ الشيء العياني، فيقسمه ـ تبعاً للتقاليد المشائية ـ إلى عناصره المكونة له، وينظر إلى أي مدى يتوقف وجود الشيء على هذا أو ذاك من العناصر، وأين يجب التفتيش عن الأساس الحقيقي لوجوب وجوده. وعندئذ تبدو هذه العناصر كما لو كانت ذوات منفردة، مستقلة إحداها عن الأخرى، رغم أنها خارج الذهن تشكل ـ كما يؤكد فيلسوفنا ـ وحدة لا تتجزأ ولا تنفصم.

وقبل كل شيء ينظر الشيخ الرئيس في الأجسام من زاوية أعلى أجناس

(*) ابن سينا. إلهيات دانش نامه علائي، ص ٨٩.

(**) بهمنيار. التحصيل، ص ٥٣٦.

الموجودات ـ الجوهر والأعراض. وهو يرى أن «الوجود» لا يقال على نحو واحد بالنسبة للمقولة الأولى من المقولات العشر وبالنسبة للمقولات التسع الباقية، بل يقال بالتشكيك (لا بالتواطؤ)، لأن الجوهر، بالتعريف، هو ما ليس في موضوع، أما العرض فهو ما يحصل في موضوع، أي يحتاج، في وجوده، إلى شيء، لا يحتاج إليه وجود الجوهر. «والأقوى وجوداً هو الجوهر، لأنه وجود من جهته بوسائط أقل، والأضعف وجوداً هو العرض، لأنه بالعكس من هذا»(*).

أما عن الأعراض التسعة فلا يقال «الوجود» على نحو واحد، دائماً تنقسم الأعراض، من حيث مراتب الوجود، إلى أعراض، لا تحتاج في تصورها إلى النظر في غير جواهرها، وإلى أعراض، تحتاج إلى النظر في غير جواهرها. وفي عداد أعراض الصنف الأول تندرج مقولتا الكم والكيف في حين تنتمي سائر الأعراض الأخرى إلى الصنف الثاني.

ولكن الجسم جوهر مركب، يمكن أن نميز فيه ذهنياً بين صورة وبين مادة، هي محل للصورة. والمحل، إذا كان مستغنياً عن الحال فيه، سمي «موضوعاً»، وإذا لم يكن مستغنياً سمي «هيولى». والجوهر لا يكون في «موضوع»، ولكن يمكن أن يكون في محل، إذا كان المحل يحتاج في قوامه إلى الجوهر، أي إذا كان هيولى. وفي الحالة الأخيرة يكون الجوهر «صورة مادية»(**). أما في الحالة الأولى، أي عندما لا يكون الجوهر في محل أصلاً، فهو إما يكون محلاً بنفسه لا تركيب فيه، ويسمى «هيولى مطلقة»، أو لا يكون، وعندئذ إما أن يكون مركباً مثل أجسامنا المركبة من مادة وصورة جسمية، وإما أن لا يكون مركباً، ويسمى، في هذه الحالة، «صورة مطلقة»، وذلك كالعقل والنفس. وعليه، فإن الجواهر، في الأنطولوجيا السينوية، خمسة، هي: الصورة، والهيولى والجسم، والعقل، والنفس.

وعندئذ ينهض السؤال: ما هو دور كل من هذه الجواهر في وجود الجسم المفرد؟

(*) ابن سينا. كتاب المباحثات. ضمن: «أرسطو عند العرب»، نشر د. عبد الرحمن بدوي، ط ٢. الكويت، ١٩٧٨، ص ٢٣٣.

(**) وهي الصورة التي لا يمكن لمحلها أن يستغنى عنها.

إن الهيولى، بما هي هيولى، شيء غير موجود بالفعل، فهي مجرد إمكان الوجود. وبمعنى ما يتقدم وجود الشيء بالقوة على وجوده بالفعل. ولكن هذا التقدم هو تقدم المعدوم على الموجود، ولذا فإن الهيولى ثانوية بالنسبة للمبدأ، الذي ينتقل بالشيء من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. ومن الجلي أن هذا المبدأ هو الصورة. والصورة هي ماهية الشيء، من حيث إنها الطبيعة المشتركة بين أشياء زمرة معينة من الأشياء، وهي، بذلك، «كلي». ولكن هل الكلي مستقل في وجوده؟ ذلك هو السؤال الذي يطرحه مشائيو الإسلام سواء في المنطق أو في الميتافيزيقا.

يقول ابن سينا في كتاب «النجاة»(*): «يقال «كلي» لـ «الإنسانية» بلا شرط(**)، ويقال «كلي» لـ «الإنسانية» بشرط أنها مقولة ـ بوجه ما من الوجوه المعلومة (كجنس أو نوع أو فصل) ـ على كثيرين.

و «الكلي» بالاعتبار الأول موجود بالفعل في الأشياء، وهو المحمول على كل واحد، لا على أنه واحد بالذات، ولا على أنه كثير، فإن ذلك ليس بما هو إنسانية»(***). وهذا الكلي هو «الذي يوجد في القضايا والمقدمات»، أي في المنطق.

«وأما الاعتبار الثاني فله وجهان، أحدهما اعتبار القوة في الوجود، والثاني اعتبار القوة إذا صار مضافاً إلى الصورة المعقولة عنها (عن الإنسانية)».

وهذا المدلول الأخير من مدلولات «الكلي» الثلاثة يتعلق بصورة الشيء المعقولة، التي جردها الذهن البشري من الخصوصيات الجزئية للشيء الموجود بالفعل. أما المدلول الثاني فيتعلق بصورة الشيء الموجود بالقوة (كصورة البيت في ذهن الباني). ويتعلق المدلول الأول بماهية كل شيء جزئي موجود بالفعل.

وهكذا فإن الأنطولوجيا السينوية (ومذاهب فلاسفة الإسلام عامة) لا تفسح

(*) ابن سينا. النجاة، ص ٢٢٠.
(**) أي الإنسانية بما هي إنسانية، وليس من حيث كونها عامة أو خاصة، بالقوة أو بالفعل...
(***) أي «الإنسانية» موجودة بالفعل في كل فرد من البشر، بحيث يمكن نسبها إلى أي واحد منهم، فيقال: زيد إنسان، وعمرو إنسان. ولكن هذا النسب لا ينسب إلى أي منهما باعتبار كونه واحداً، ولا كثيراً، فكونه واحداً وكونه كثيراً شيء آخر، غير «الإنسانية» المحمولة عليه.

مكاناً لأي وجود مستقل لـ «الكلي» يكون على غرار وجود «المثل» الأفلاطونية: ليس هناك إلاّ «المعنى»، الذي هو، في إحدى الحالات، «حقيقة» الشيء و «ماهيته»، وهو، في حالات أخرى، صورة ذهنية عن الشيء، هي بمثابة مادة لـ «التصور». غير أن ابن سينا، إذ يميز المعنى عن الصورة الجزئية وعن الصورة العقلية، يكاد يسبغ على «المعنى» لوناً من الوجود. وفي ذلك يقول بهمنيار: «فللمثلث حقيقة أنه مثلث، وللبياض حقيقة أنه بياض، وذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص»(*). وهذه الفكرة سيطورها فلاسفة الغرب اللاتيني، وبينهم دونس سكوت، لينسبوا إلى الماهيات، بما هي ماهيات، كينونة ذاتية (esse proporium)، «كينونة ماهوية» (esse essentiae)، وليميزوا بين هذا اللون من الكينونة وبين الكينونة «الوجودية». ولكن المقصود، هنا، ليس تصوير الكليات أعياناً واقعية قائمة بذاتها خارج الذهن، وإنما محاولة التأكيد على أنها ليست محض ذاتية.

يقف الشيخ الرئيس موقفاً حازماً ضد الضرب المذكور من «الواقعية» العيانية. وهو ينتقد، بهذا الصدد، ما «اعتاد القوم» عليه من «القول إن الأسودة كلها إنما هي سواد واحد، وإن الناس كلهم واحد من حيث هم ناس»(**). إن كثيراً من الناس يتصور أنه خارج الذهن يمكن أن توجد بالفعل «الإنسانية» و «السواد». لكن خطل مثل هذه التصورات يتجلى خاصة عندما يصل الناس إلى حد القول إن هناك نفساً واحدة، «موجودة فعلاً في زيد وفي عمرو، مثلما الأب الواحد بالنسبة لأبناء كثيرين، أو الشمس بالنسبة لمدن عدة»(***). فالإنسانية أو السواد لا يمكن أن تكون موجودات قائمة بنفسها خارج الأشياء العيانية وخارج الذهن البشري، ذلك أن وجود الكليات ـ كما يقول فيلسوفنا ـ «إنها في النفس لا غير؛ فإنه لو كانت الحركات الإنسانية الموجودة في زيد هي بعينها الموجودة في عمرو ـ وعمرو جاهل وزيد عالم ـ لكان زيد وعمرو عالمين وجاهلين معاً، وهذا محال. ولهذا لا يصح أن تكون نفس واحدة

(*) بهمنيار بن المرزبان. رسالة في موضوع علم ما بعد الطبيعة. ليبزغ، ١٨٥١، ص ٤.
(**) ابن سينا. إلهيات دانش نامه علائي، ص ٣٩.
(***)المصدر السابق، ص ٣٩ ـ ٤٠.

موجودة في زيد وعمرو. وأيضاً، فإنه لو كان إنسان كلي واحد موضوعاً للسواد والبياض لكان أسود وأبيض معاً. وأيضاً، لو كانت حيوانية واحدة موجودة لجميع الحيوانات لكان حيوان واحد بعينه طائراً وزاحفاً، وذا رجلين وذا أربع قوائم»(*).

وينفي ابن سينا الوجود الخارجي عن المعنى الكلي نفياً جازماً، «فإن الأمور الكلية ليس لها في الأعيان وجود من حيث هي كلية»(**). فلا كلي عام يكون في الوجود، «بل وجود الكلي العام بالفعل إنما هو في العقل، وهي الصورة المعقولة التي نسبتها ـ بالفعل أو بالقوة ـ إلى كل واحد واحدة. فالإنسانية في العقل ليس إلا أنها إنسانية، وإنما أنها كلي فبما يحدث العقل فيها مما نسبتها إلى كثرة في الحمل. فالإنسانية، بهذا المعنى، لا جنس، ولا نوع، ولا شخص، ولا واحد، ولا كثير»(***).

أما كيفية تكون الكلي المعقول في الذهن فيفسرها ابن سينا على النحو التالي. عندما نبصر شيئاً ما تنطبع في نفسنا صورته النوعية، وعندما نبصر شيئاً آخر من النوع ذاته فإنه لا يترك في النفس أي انطباع جديد بالمقارنة مع الصورة التي فيها. وعلى سبيل المثال، «لا تأثير للمتصور من «الإنسانية» التي في زيد في إفادة النفس صورة عقلية أولى من (الإنسانية) التي في عمرو، بل من الجائز أن تكون الإنسانية التي في عمرو سبقت إلى العقل، فأفادت العقل المعقول من الإنسانية التي كانت في زيد إفادته، فأيهما سبق فأثر هذا الأثر لم يؤثر الآخر بعده شيئاً»(****).

ولكن الشيخ الرئيس لا يشرح لنا كيف يقوم الذهن ـ بعد أن يجرد التصور عن الشيء من خصوصياته الجزئية ـ باستخلاص السمات العامة، التي سيكون عليه الاحتفاظ بها كماهية لوجود النوع، الذي ينتمي إليه الشيء. فمن الجلي أنه ليس بوسع الذهن فعل ذلك إلا إذا كانت عنده، مسبقاً، الصورة الكلية، التي

(*) ابن سينا. إلهيات دانش نامه علائي، ص ٤١.
(**) ابن سينا. كتاب الهداية، ص ٢٤٨.
(***) بهمنيار. التحصيل، ص ٥٠١.
(****) بهمنيار. التحصيل، ص ٥٠١؛ ابن سينا. إلهيات دانش نامه علائي، ص ٤٠.

لكافة أشياء النوع المعني. هذا في حين يؤكد فيلسوفنا أن تلك الصورة إنما تظهر، بادىء ذي بدء، عند تأمل الإنسان لأول شيء جزئي من أشياء ذلك النوع. وعندئذ لا تكون الصورة النوعية، كـ «الإنسانية» مثلاً، سوى «البقية»، التي نحصل عليها عندما «نطرح» من تصورنا عن زيد تلك العناصر، الخاصة به كفرد. ولكن، في إطار هذا الفهم لكيفية تشكل «الإنسانية» كمفهوم أو كصورة معقولة، لا تكون الصورة، عند التمحيص، صورة كلية، كما يزعم ابن سينا، وإنما صورة جزئية. ولا تبقى سوى خطوة واحدة حتى نصل إلى نظرية تمثيلية representative في التجريد(*)، قريبة من اسمية (Nominalism) بيركلي المثالية.

وهذه الخطوة خطاها، قبل قرون عديدة من بيركلي، المفكر العربي أبو حامد الغزالي. وهنا تكفي مقارنة محاكمات ابن سينا الواردة أعلاه مع قول الغزالي:

«إن المعنى الكلي، الذي وضعتموه حالاً في العقل، غير مسلّم، بل لا يحلّ في العقل إلا ما يحلّ في الحس، ولكن يحل في الحس مجموعاً، ولا يقدر الحس على تفصيله، والعقل يقدر على تفصيله. ثم إذا فصل، كان المفصل المفرد (المجرد) عن القرائن، في العقل، في كونه جزئياً كالمقرون بقرائنه، إلا أن الثابت في العقل يناسب المعقول وأمثاله مناسبة واحدة، فيقال: إنه كلي على هذا المعنى، وهو أن في العقل صورة المعقول المفرد، الذي أدركه الحسّ أولاً، ونسبة تلك الصورة إلى سائر آحاد ذلك الجنس نسبة واحدة، فإنه لو رأى إنساناً آخر، لم تحدث له هيئة أخرى، كما إذا رأى فرساً بعد إنسان، فإنه يحدث فيه صورتان مختلفتان. ومثل هذا قد يعرض في مجرد الحس، فإن من رأى الماء حصل في خياله صورة، فلو رأى الدم بعده، حصلت صورة أخرى، فلو رأى ماء آخر لم تحدث صورة أخرى (غير صورة الماء الأولى)، بل الصورة التي انطبعت في خياله من الماء مثال لكل واحد من آحاد المياه»(**).

وهكذا وقف الغزالي على نقاط الضعف في المحاكمات السينوية حول تكون «المعاني»، فدفع بهذه المحاكمات إلى نهايتها المنطقية، وذلك وفقاً لمبدأ

(*) وتبعاً لها، فإن المدرك الحسي يمثل صنفاً من الأشياء، الداخلة وإياه تحت نوع واحد.
(**) الغزالي. تهافت الفلاسفة، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

«الإلزام» الشهير. وجاء ابن رشد، فرفض الاستنتاجات الاسمية nominalistic التي خلص إليها الغزالي (كإنكار أن يكون لمفاهيم السببية والإمكان وغيرهما وجود موضوعي، خارج الذهن). وأكد، بالاتفاق مع أرسطو، على ما للجزئي والكلي من موضوعية ووحدة.

وأياً كان الحال، فإن هدف ابن سينا، في السياق المعني، إنما هو إثبات أن الماهية، أي الصورة، لا يمكن أن تكتفي بذاتها في وجودها بأكثر من اكتفاء الهيولى، وهي التي لا توجد بالفعل إلا متحدة بالصورة، أي كجسم. والجسم، كشيء يكون له الوجود بفضل اتحاد الصورة والهيولى، لا يمكن له أن يكون سبباً في وجوده الذاتي، الذي يتم عبر صيرورة الصورة بالفعل. وعليه، فعلة وجود الجسم هي غير الجواهر الثلاثة (الجسم، والصورة، والهيولى). وأما العلة، التي تنتقل بالصورة من القوة إلى الفعل، فهي القوى، التي تفعل في العالم تبعاً لنواميس لا تحيد عنها، أي هي النفوس الفلكية المفارقة (المجردة عن المادة)، التي تسيّر العقول الفلكية أفعالها. ولكن وجود هذه الجواهر، التي تحدد حياة الكون، ليس، بدوره، إلا وجوداً بالقوة فقط، لأنه لا ينبع من ماهياتها.

وعندئذ يلتفت ابن سينا إلى مفهوم الوجود ذاته، ويشرّحه ذهنياً، فيضطر للخروج من ميدان المقولات العشر. إن الموجود، عنده، يكون إما «واجب الوجود» أو «ممكن الوجود»، أو ممتنعاً (محالاً)(*).

و «واجب الوجود» هو الذي متى فُرِض غير موجود عرض عنه محال، و «الممتنع» هو الذي متى فرض موجوداً عرض عنه محال. أما «ممكن الوجود» فهو الذي قد يُفرض موجوداً أو غير موجود، دون أن يؤدي هذا الفرض أو ذاك إلى الوقوع في المحال. والواجب الوجود قد يكون واجباً بذاته، وقد لا يكون بذاته. وفي الحالة الأولى مديناً بوجوده لذاته، وفي الثانية ـ لغيره. ومثال ذلك: الأربعة واجبة الوجود، غير أن هذا الوجوب ليس لها من ذاتها، ولكن من فرض اثنين واثنين؛ والاحتراق واجب الوجود، بيد أن هذا الوجوب ليس له من ذاته أيضاً، وإنما نتيجة التقاء النار بالجسم القابل للاحتراق.

(*) نعيد إلى الأذهان أن هذه ليست بأجناس أو أنواع من الوجود، لأن الوجود مفهوم «متعال»، لا جنس له ولا نوع...

ولا يجوز أن يكون موجود من الموجودات واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، في وقت واحد معاً، كذلك لا يكون أكثر من موجود واجب الوجود بذاته.

أما وجود «واجب الوجود بذاته» فيستدل فيلسوفنا عليه انطلاقاً من تعذر وجود مبادىء ممكنة الوجود (سواء موجودة معاً في آن واحد، أو متعاقبة)، تكون أسباباً لوجود «واجب الوجود بذاته»، «وذلك لأن جميعها إما أن يكون موجوداً معاً، وإما أن لا يكون موجوداً معاً».

وإما أن يكون موجوداً معاً ولا واجب وجود فيه، فلا يخلو إما أن تكون الجملة ـ بما هي جملة ـ سواء متناهية أو غير متناهية، واجبة الوجود بذاتها، أو ممكنة الوجود. فإن كانت واجبة الوجود بذاتها، وكل واحد منها ممكن، يكون الواجب الوجود متقوّماً بممكنات الوجود، وهذا خلف. وإن كانت ممكنة الوجود بذاتها، فالجملة محتاجة الوجود إلى مفيد الوجود؛ فإما أن يكون خارجاً عنها أو داخلاً فيها. فإن كان داخلاً فيها، فإما أن يكون واحداً منها واجب الوجود، وكان كل واحد منها ممكن الوجود؛ وهذا خلف. وإما أن يكون ممكن الوجود، فيكون هو علة لوجود نفسه، وهذا، مع استحالته ـ إن صح ـ فهو من وجه ما نفس المطلوب: فإن كل شيء، يكون كافياً في أن يوجد ذاته؛ فهو واجب الوجود، وكان ليس واجب الوجود، وهذا خلف. فبقي أن يكون خارجاً عنها، ولا يمكن أن يكون علة ممكنة، فإنا جمعنا كل علة ممكنة الوجود في هذه الجملة، فهي إذن خارجة عنها وواجبة الوجود بذاتها. فقد انتهت الممكنات إلى علة واجبة الوجود»(*). وإلى نفس هذه النتيجة يخلص ابن سينا من دراسة الاحتمال الثاني: أن تكون العلل المذكورة لا توجد معاً، أي متعاقبة في الزمان.

ويلخص ابن سينا براهينه على وجود واجب الوجود بذاته، وعلى وحدانيته المطلقة، بقوله: «فقد ظهر لنا أن للكل مبدأ واجب الوجود، غير داخل في جنس، أو واقع تحت حد أو برهان، بريئاً عن الكم والكيف والماهية. والأين والمتى والحركة؛ لا ند له ولا شريك ولا ضد؛ وانه واحد من جميع الوجوه،

(*) ابن سينا. النجاة، ص ٢٣٤.

لأنه غير منقسم لا في الأجزاء بالفعل، ولا في الأجزاء بالفرض والوهم كالمتصل، ولا في العقل، بأن تكون ذاته مركبة من معان «عقلية متغايرة، تتحدد بها جملته... وليس الواحد فيه إلا على الوجه السلبي، ليس كالواحد الذي للأجسام لاتصال واجتماع، أو غير ذلك مما يكون الواحد فيه بوحدة، وهي معنى وجودي، يلحق ذاتاً أو ذواتاً»(*).

في «واجب الوجود بذاته» تتطابق الماهية والوجود. وبعبارة أدق: ليس له ماهية، لأنه لو كانت له ماهية لكان له حد، ولا ينقسم، بالتالي، إلى أجزاء تبعاً لانقسام الحد، ولما كان واحداً بالإطلاق. وإذا كنا نسميه «واجب الوجود» فإننا نقصد بذلك أن وجوده واجب، ولا نعني ما وجوده واجب. ولذا لا يصح اعتبار «واجب الوجود بذاته» جوهراً، فماهية الجوهر لا تنطوي على معنى وجوده. وابن سينا يؤكد، في أكثر من موضع، أن «واجب الوجود بذاته» لا يمكن تسميته «جوهراً» إلا بتوسيع مدلول «الجوهر»، وعندئذ، فعندما نشير بـ «الجوهر» إلى زيد من الناس فإننا، في الوقت نفسه، نعني أن زيداً موجود بالفعل وبالضرورة، وهذا خلف بالطبع. ولذا فإن واجب الوجود لا يمكن أن يُدرَك على حقيقته إلا باستخدام تلك «الألفاظ الكلية»، التي نتعامل بها عندما نتحدث عن الأشياء الجزئية، فواجب الوجود بذاته معطى لنا مباشرة، بدون أن يكون له حدّ.

وهذا كلّه يعني أن واجب الوجود لا يمكن أن يوضع جنباً إلى جنب مع ممكن الوجود، أي مع العالم المعطى لنا في التجربة. فليس واجب الوجود وممكن الوجود جنسين من الوجود، وإلا لكانا يتميزان بشيء أحدهما عن الآخر، ولكان لواجب الوجود «فصل»، وهذا خلف. وفي الوقت ذاته يقول الشيخ الرئيس إن واجب الوجود هو خارج العالم، أي خارج ممكن الوجود، فكيف نفهم، والحال هذه، علاقة واجب الوجود بممكن الوجود؟

يذهب ابن سينا إلى أن الصفات، التي يصحّ نسبتها إلى واجب الوجود، هي من ضربين فقط: تلك، التي تعبّر عن علاقته بكل ما عداه، وتلك، التي تدل

(*) المصدر السابق، ص ٢٥١ ـ ٢٥٢.

على خلوه عن الصفات الإيجابية. وهنا يسير فيلسوفنا على التقاليد التي اختطها المعتزلة، فلا يسبغ على واجب الوجود إلاّ صفات الإضافة وصفات السلب: إذا اعتبرناه العلة الأولى فإننا نقصد إضافته إلى ممكن الوجود بوصفه جملة الأشياء، التي تتوقف في وجودها على وجوده؛ وإذا سميناه «قديماً» فإننا نعني نفينا لحدوثه، أو ننسب له صفة سلبية، هي عدم حدوثه. وهنا وهناك تترك التسمية انطباعاً بأن الصفة هي لواجب الوجود نفسه، كما هو الحال في الحديث اليومي، عندما يقال عن فلان من الناس إنه «غني» أو «فقير»: التسمية الأولى تدل على أن الإنسان مدين، في تسميته هذه، لعلاقته بأشياء خارجة عنه، أما الثانية فتدل على انعدام مثل هذه الأشياء، وذلك رغم ما قد يتبادر إلى الذهن، للوهلة الأولى، من أن هذه وتلك تشيران إلى وجود صفات إيجابية، هي للإنسان نفسه.

ويتحدث ابن سينا، في أحد الأمكنة، عن وحدانية واجب الوجود فيقارن بساطته ببساطة النقطة. وبالفعل، فإن «واجب الوجود بذاته» أشبه بالنقطة الميتافيزيقية. ومن هذه الزاوية بالذات يصور لنا الشيخ الرئيس، في «حي بن يقظان»، علاقة «واجب الوجود» بـ «ممكن الوجود»، حيث يرمز للأول بالقطب. فعلى غرار النقطة ليس للموجود الأول وجود مستقل، لكنه، في الوقت ذاته، موجود، وكأنّ وجوده هذا ليس في ذهننا فحسب، بل وفي الواقع الموضوعي. ولا يمكن التدليل على وجوده الموضوعي إلا من خلال نسبته إلى الآخر ونفي هذا الآخر، تماماً مثل علاقة النقطة بالخط والسطح وأجزائهما.

ولكن مقارنة واجب الوجود بالقطب تفصح عن أمور كثيرة أخرى: إن «القطب»، يبدو وكأنه إشارة إلى أن واجب الوجود هو، في آن معاً، خارج العالم وليس خارجه، وإلى تعذر وجوده بدون ممكن الوجود (وليس ممكن الوجود بحد ذاته، وإنما ممكن الوجود، المتحرك والمتغير دائماً)، وإلى الوحدة القصوى، التي تلف الصورة والمادة، القوة والفعل، الثابت والمتغير، الوجود والعدم، وإلى أن ماهية الموجود متضمنة في وجوده، الذي قد تحقق دائم لما بالقوة، تغير دائب، لا انقطاع فيه.

وفضلاً عن ذلك قد يفهم من هذا الرمز ـ القطب ـ أن واجب الوجود هو العلة الفاعلة للوجود وعلته الغائية معاً. لكن دوره هذا وهمي فحسب، لأن محور

الكون، الذي يتجسد في صورة القطب، لا يحرك العالم حركة دائرية إلا بمقدار ما يتحرك العالم نفسه حول محوره هذا. بعبارة أخرى: إن النزوع نحو الوجود والسرمدية يتطابق مع الوجود السرمدي.

وليست هذه نظرية ميتافيزيقية مجردة، وإنما هي فكرة، تتخلل الفلسفة السينوية كلها: المادة تنزع لاكتساب الصورة، ففي الصورة علة وجودها؛ والصور تتصارع فيما بينها على المادة، وبذلك تتصارع من أجل وجودها؛ والقوة الغاذية لا تفعل إلا بمقدار ما تحافظ على وجود الفرد؛ والقوة المنمية لا تفعل إلا بمقدار ما تحافظ على النوع؛ والقوة العقلية، إذ تصل مرتبة العقل المستفاد، تضمن لنفسها الخلود الفردي، والأفلاك السماوية، بحركتها الدائرية المنتظمة، إنما تتشبه بأقصى مراتب الوجود الثابت السرمدي، الذي يمكن أن يكون لعالم الأجسام.

ومن الموضوعة، التي جاءت استباقاً للقانون الأول للحركة، وحتى فهم ماهية العشق والحياة الاجتماعية، يتمحور الفكر السينوي حول فكرة واحدة بذاتها، هي العشق الكلي، «الميل الكلي للموجودات نحو الوجود، الذي هو في هذا الميل وهذا العشق. فحتى ظهور الموسيقى، التي كانت تعتبر، في العالم الإسلامي، أبعد الفنون تعلقاً بقيم الخير والحياة، يفسره ابن سينا انطلاقاً من الفكرة المذكورة: إن الحاجة إلى الحفاظ على الحيوان كنوع، وما يتصل بها من حاجة إلى الاتصال بين أفراد النوع المعني (عند اتصال الزوجين، أو بين الوالد وأولاده. . .)؛ قد توجبت على هؤلاء الأفراد التفاهم من خلال الأصوات؛ وهذه الأصوات قامت في أساس النطق البشري، الذي له أهمية قصوى في حياة الناس، فحياتهم متعذرة إلا في المجتمع، متعذرة بدون الاتصال بالآخرين والتفاهم معهم - إن تنوع وظائف النطق كأداة للاتصال («من خفض صوت عند مداراة واستكانة واستدراج، وتعرّف بضعف وعجز واستحقاق للرحمة، ومن دفع وعجلة عند تهديد وثراء بالقوة، وتظاهر بالشدة، واستدراج إلى مسالمة») قد أدى إلى تنوع ألحان الأصوات، ومنه إلى الموسيقى كفن(*).

(*) جوامع علم الموسيقى من رياضيات «الشفاء». القاهرة، ١٩٥٦، ص ٨.

وبالمقابل، لا يمكن للعدم، في المذهب السينوي، أن يكون موضوعاً للمحبة (للعشق)، لأنه شر محض، مطلق. لكن وجود الأشياء، التي يمكن أن تكون مصدراً للشر، هو من الضرورة ضرورة كل ما عداه؛ ولو لم تكن هذه الأشياء موجودة لكان شر ذلك أكبر مما يلحقه وجودها من الشر؛ وذلك مثل النار، فإن فيها قواماً عظيماً للعالم، ولو لم تخلق لاختل نظام العالم، وعظم الشر في اختلاله؛ والشر من عدم وجود عالمنا هو أكبر من شر وجوده على حاله. وهنا يتحدث ابن سينا عن الشر بالنسبة للأشياء، لا للإنسان: «فإن وجد نوع ما، يفسد الإنسان، مع أنه في ذاته كامل، فإنما يعدّه من الشر من ظن أن خلق العالم لأجل الإنسان، وقد عرفت أنه ليس كذلك»(*). والأشياء حسنة كل في صنفه، لأن كمال الأشياء إنما هو في كونها على الحال الذي يجب أن تكون عليه، وأن تشغل مكانها اللائق بها في هذا العالم، بنظامه الخير الكامل.

على هذا النحو المتفائل يختتم ابن سينا، ومشائيو الإسلام عامة، «العلم الكلي»، الذي هو عندهم القسم الرئيسي من الميتافيزيقا. أما قسمها الثاني فهو «العلم الإلهي»، أو «الإلهيات»، وهي التسمية التي قد يتوسع فلاسفتنا في اطلاقها، لتشمل عندهم الميتافيزيقا كلها.

٤ ـ العلم الإلهي

جرت العادة على قرن فلسفة مشائيي الإسلام بهذا القسم الختامي من ميتافيزيقاهم، المكرس لواجب الوجود بذاته، ولتجليه (عبر الفيض) في العالم. وهذا القسم من فلسفتهم هو الذي يعطي بعض الدارسين الحجة للتحدث عنهم، لا بوصفهم مشائيين، بل باعتبارهم «أفلاطونيين جدد» في المقام الأول.

ويتمحور مبحث الميتافيزيقا هذا حول فكرتين: فكرة «واجب الوجود» في علاقته بـ «ممكن الوجود»، وفكرة «فيض» («صدور») الثاني عن الأول. وهنا ينهض السؤال: ما هي المصادر المباشرة التي استقى منها فلاسفتنا التصور عن المبدأ الأول للوجود كـ «واجب الوجود»، وعن صدور «ممكن الوجود» عنه؟

ولعل أول ذكر لهاتين الفكرتين قد ورد في رسالة الفارابي «شرح رسالة

(*) بهمنيار. التحصيل، ص ٦٦٠ ـ ٦٦١.

زينون الكبير اليوناني». وتبدأ الرسالة بالعبارات التالية: «رأيت لزينون الكبير، تلميذ أرسطوطاليس، وللشيخ اليوناني، رسائل قد شرحها النصارى»(*). و «الشيخ اليوناني»، في الأدبيات الإسلامية في ذلك العصر، كان يدل على أفلوطين. أما «زينون الكبير»، وبرغم الخلط أحياناً بينه وبين زينون الايلي، فكان يعني زينون الكتيومي، مؤسس الرواقية. ويبدو أنه من الرسائل المذكورة بالذات، والتي يرجح أنها من طبيعة تجميعية توفيقية، أخذ الفارابي لوحة صدور الموجودات من المبدأ الأول، التي تجمع بين العقول الكونية وبين الأفلاك السماوية الموافقة لها، ومعها محاولة الربط بينها وبين عقائد الديانة التوحيدية من طرف المفكرين المسيحيين.

وتتألف رسالة الفارابي من أقسام ستة: ١) في الدلائل على وجود المبدأ الأول؛ ٢) الكلام في صفاته؛ ٣) الكلام في نسبة الأشياء إليه؛ ٤) الكلام في النبوة؛ ٥) الكلام في الشرع؛ ٦) الكلام في المعاد. وفي ضوء مضمون هذه الرسالة تتأكد صحة القول بأن فكرة الفيض إنما كانت ذلك «الجسر» الذي يصل، في مذاهب مشائيي المشرق الإسلامي، بين العلوم النظرية وبين العلوم العملية، والدين معها بالتالي، فهذه الفكرة بالذات تعرض في القسم الثالث من الرسالة، علماً بأنه فضلاً عن مصطلحي «الفيض» و «الصدور» يستخدم هنا أيضاً مصطلح «الإشراق»، الذي به ترتبط تسمية «الإشراقية» كمدرسة في الفكر الفلسفي الإسلامي (تعرف أحياناً بـ «الرواقية» أيضاً).

إن «العلم الإلهي»، كما جاء لدى الفارابي وابن سينا، يرمي إلى التعبير، بلغة الرموز الواضحة والمفهومة، عن أفكار فلسفية، بحيث تبدو، في ردائها الرمزي هذا، وكأنها تتفق مع عقائد الديانة الإسلامية فيما يخص الإله وخلقه للعالم، وبحيث لا تتناقض، من جهة أخرى، مع الرؤية الفلسفية للكون؛ على العكس، فإنه يتوجب على هذا العلم أن يساعد مَنْ عنده استعداد وهمّة لسبر أغوار تلك الرموز، على استيعاب هذه الرؤية الفلسفية، وذلك بحل التناقضات التي قد تظهر عند التأويل النظري، العقلي، للرموز المعنية. وبهذا المعنى، كما يقول ابن سينا، تكون مبادىء الفلسفة النظرية «مستفادة من أرباب الملة

(*) الفارابي. شرح رسالة زينون الكبير اليوناني، ص ٣.

الإلهية(*) على سبيل التنبيه»، أما تحصيلها بالكمال فيكون «بالقوة العقلية على سبيل الحجة»؛ وعلى نحو موازٍ تستمد مبادىء الحكمة العملية من الشريعة الإلهية، أما القوة العملية فتتصرف فيها، بعد ذلك، «بمعرفة القوانين العملية»، وباستعمالها في الجزئيات(**).

وكان من الطبيعي أن «خالق» العالم يتمثل هنا في «واجب الوجود بذاته»، الذي تنسب إليه صفات الإضافة وصفات السلب فقط. وتدل صفات الإضافة، التي لواجب الوجود، على كونه خارج العالم، عالم الموجودات المعطاة لنا في الحس، أما صفات السلب فتعبر عن كونه ليس خارج العالم، وفي رسالة «حي بن يقظان» يصوغ ابن سينا ديالكتيك المبدأ الأول هذا بالعبارات التالية: «وكأن حسنه حجاب حسنه، وكأن ظهوره سبب بطونه، وكأن تجليه سبب خفائه، كالشمس لو انتقبت يسيراً لاستعلنت كثيراً، فلما أمعنت في التجلي احتجبت، فنورها حجاب نورها»(***). وهذه الصفات تتفق أتم اتفاق سواء مع بساطة «واجب الوجود» المطلقة، أو مع توحيدية الإسلام الصارمة.

ولكن الديانة الإسلامية تنسب إلى الله عدداً من الكيفيات، المعبر عنها بـ «الأسماء الحسنى». وهنا نجد الشيخ الرئيس لا ينفي هذه الألقاب، غير أنه يردها إلى صفات السلب وصفات الإضافة، أو إلى المزيج من هذه وتلك: فصفة «الجوّاد» تعني أن إرادة الموجود الأول غير موجهة إلى غرض ما؛ وصفة «المريد» تعني أنه، إذ يعقل ذاته، يكون مبدأ «لنظام الكل»؛ وصفة «العاقل» تعني أنه بريء من المادة. إن العقل(****)، الذي يتطابق مع العاقل والمعقول، رمز، يعبّر، على خير وجه، عن طبيعة واجب الوجود، رغم أن التعقل لا ينسب إلى الموجود الأول إلا «باشتراك الإسم»، لأن التعقل ذاته، أي التعقل البشري، يأتي بعد المعقول، أي يتأخر عن موضوعه، في حين أن «عقل» واجب الوجود يتقدم على الموضوع. وفي الحقيقة يأتي هذا الرمز نتيجة لسحب تسمية «العقل»

(*) قارن بـ «الملّة الفاضلة» عند الفارابي.
(**) ابن سينا. عيون الحكمة. القاهرة، ١٩٥٤، ص ١٧.
(***)ابن سينا. حي بن يقظان، ص ٤٩.
(****) العقل هنا مصدر من الفعل «عَقَلَ»، وليس اسماً.

كقوة نفسية، بها تدرك كلية الموجودات من خلال الحدس العقلي، وتعميمها على موضوع هذا الحدس، ذلك أن العقل، بالذات، هو تلك القوة التي يمكن لها أن تتجدد من كافة علائق المادة. والحدس، كالذي به يدرك «الإنسان المعلّق» («الإنسان الطائر») ذاته، لا يدخل على واجب الوجود كثرة ولا تغيراً تبعاً لكثرة المعلوم وتغيره. إن الموجود، أو ـ بالأحرى ـ العلاقات بين الموجودات، إنما يكون، في عقل واجب الوجود، بمثابة «معنى» واحد، ينطوي على كل غنى الموجودات، وذلك مثل المعنى، الذي يخطر ببال المجيب، فإنه ينطوي على مجمل الحجج، التي سيبسطها فيما بعد أمام السائل؛ وهذا المعنى حقيقة سرمدية، مثل نظرية الكسوف، المعروفة للفلكي، فإنها صادقة، لا تتغير، بالنسبة لكافة حالات هذه الظاهرة، وذلك خلافاً للتنبؤات، الخاصة بهذا الكسوف أو ذاك القضية «ستنكسف الشمس غداً»، إذا قيلت اليوم عن كسوف الشمس في الغد، تكون صادقة، لكنها، إذا قيلت غداً، ستكون قضية كاذبة).

إن واجب الوجود يعقل الأشياء «كلياً»، ذلك أنه هو تلك النقطة الميتافيزيقية، التي «تكمن» فيها الموجودات المختلفة جميعها، وذلك «قبل» انتشاره في المكان والزمان، قبل إفاضته للموجودات العينية. و «العقل» رمز تشبيهي anthroporhical، فما نسبته هنا إلى واجب الوجود إلا كنسبتنا إلى الطبيعة مصطلحاً كـ «القانون» أو «السنة»، الذي يستخدمه أيضاً الشيخ الرئيس بدلاً من «العقول المفارقة»، التي ترمز إلى قانونية حركة الأفلاك السماوية. ولكن ابن سينا، كغيره من رجالات المشائية الشرقية، يفهم رمز العقل فهماً أوسع، فيرى فيه تعبيراً عن نظام الأشياء، وهنا تندرج أيضاً القوانين، لكن ليست القوانين المعزولة أحدها عن الآخر، وإنما على نحو ما تندرج النظريات في هندسة إقليدس. ولذا فإن اتصال الإنسان بالعقل الفعال يعني، في المشائية الشرقية، المعرفة الصحيحة لما نسميه بقوانين الطبيعة، أي يعني تطابق ترتيب الأفكار في الذهن مع ترتيب الأشياء في الخارج(*). ومن هنا يأتي القول بأن «المعقولات» تعقل ذاتها بذاتها، مما يعني أن قوانين الطبيعة تلزم بعضها عن بعض، ولا يمكن

(*) وهذا التصور قريب سواء من الرواقية، أو من القول الأرسطي في تطابق العاقل بالفعل مع المعقول بالفعل.

أن تناقض أحدها الآخر، وأن «منطق» تسلسل الأشياء وترتيبها لا يمكن الإخلال به بتدخل قوى غيبية.

وفي ضوء ذلك يجب فهم مذهب مشائيي المشرق الإسلامي في «فيض» («صدور») الأشياء عن واجب الوجود، هذا «الفيض»، الذي يتحدثون عنه كعملية خلق، مصاغة بمصطلحات الأفلاطونية المحدثة. فليس «الفيض» عملية واقعية، طبيعية، تتم في زمان ومكان، وإنما هو علاقة منطقية محضة، علاقة تبعية «ممكن الوجود» لـ «واجب الوجود». وفي «التعليقات»، يصرّح ابن سينا بأن الفيض لزوم منطقي، يمكن تسميته «صدوراً»، لأن صدور الموجودات عن الخالق يتم على شكل لزوم، وليس عن إرادة أو غرض(*).

ويشبه لنا ابن سينا نفسه معنى صدور ممكن الوجود عن واجب الوجود بمثال اجتماع النار والخشب، الذي يصدر عنه الاحتراق؛ أو جمع اثنين واثنين، الذي تصدر عنه الأربعة. وفي الحالتين كلتيهما يكون الأول واجب الوجود بالنسبة للثاني، كممكن الوجود، والذي يغدو، بفضل الأول، واجب الوجود بغيره. والمثال الأول مأخوذ من ميدان الفيزياء، والثاني من الرياضيات. أما ميدان الميتافيزيقا فلا يجري التطرق إليه في هذا المثال، ولكن يمكن، بواسطة التعميم، القول بأن وحدة واجب الوجود وممكن الوجود هي تطابق مطلق (وليس نسبياً، كما في حالة الصيغة: ٢ + ٢ = ٤)، حيثما يدور الحديث عن الإله البانتيئي (المنظور إليه من زاوية مذهب وحدة الوجود Pantheism) وبين العالم المخلوق. فليس الاختلاف بينهما اختلافاً بالذات ولا بالعدد، وإنما هو «بالاعتبار»، بحسب وجهة النظر. ففي الحالة الأولى ينظر إلى الموجود في وحدته، المتعالية على المكان والزمان (في وجوده في «السرمد»)، أما في الحالة الثانية فيؤخذ في كثرته، المنتشرة في المكان والزمان. وأما مراتب الفيض فترتبط بدرجة «شدّة» («قوة» أو «ضعف») نسبة «الوجود» إلى الموجودات المعنية، علماً بأن «أقواها» يخص «واجب الوجود بذاته».

واجب الوجود يعقل ذاته، وهو، إذ يعقل ذاته، يعقل الموجودات كلها. وعقله ذاته هو عين وجوده، أما عقله الأشياء كلها فهو صدور وجود الأشياء،

(*) ابن سينا. التعليقات، ص ١٠٠.

أو «خلقها». وبما أن واجب الوجود واحد بالإطلاق، فلا يصدر عنه إلاّ واحد، وإلاّ ترتب علينا افتراض جهات مختلفة موجودة فيه فعلياً، وهذا متعذر تعذر الأنحاء للنقطة.

فعندما يعقل واجب الوجود ذاته يصدر عن عقله ذاته عقل أو بالضرورة، منه تبدأ الكثرة: إنه ممكن بذاته، واجب بواجب الوجود. والعقل الأول، إذ يتعقل واجب الوجود، يصدر عنه عقل ثانٍ. ومن جهة ما يتعقل ذاته واجبة الوجود بواجب الوجود، تصدر عنه نفس فلكية، تقابل العقل الثاني. ومن جهة ما يتعقل ذاته ممكنة الوجود بذاته، يصدر عنه جرم الفلك، الموافق لهذه النفس. وعلى هذا النحو يستمر الصدور. فالعقل الثاني يتعقل العقل الأول فيصدر عنه عقل ثالث، ويتعقل ذاته واجبة الوجود بغيره، فتصدر نفس، تقابل العقل الثالث، ويتعقل ذاته ممكنة الوجود بذاته فتصدر عنه كرة سماوية، توافق النفس الفلكية الثانية. ويتسلسل الصدور نزولاً حتى نصل إلى العقل العاشر، عقل فلك القمر، المعروف بـ «العقل الفعال».

وبما أن واجب الوجود يفهم، من منظور الدين، على أنه الإله، فإن الجواهر الفلكية المفارقة تجد، هي الأخرى، تأويلها الديني: الملائكة السماوية هم نفوس السماوات، والملائكة الكروبيون المقربون هم العقول المفارقة (وهنا يُكنّى «العقل الفعال» بجبرائيل، أو الروح القدس). ولكن من الجدير بالذكر أن المواصفات التنجيمية، التي يسبغها ابن سينا على الكرات السماوية في «حي بن يقظان»، لا تتفق أبداً، في بعضها، مع صورة الملائكة. فكرة المريخ، مثلاً، يملكها «أشقر، مغري بالنكب والقتل والضرب»، انه أقرب إلى الشيطان الخبيث، منه إلى الملاك الطاهر.

وجلي أن صدور الجواهر الفلكية بعضها عن بعض لا يمكن أن يكون عملية فيزيائية، وذلك شأن صدور ممكن الوجود، المأخوذ كجملة، عن واجب الوجود. وإذا افترضنا غير ذلك، سنقع في تناقض مع تعريف الجوهر(*).

(*) النفس جوهر والعقل جوهر، ولو كان صدور النفس عن العقل صدوراً فيزيائياً لصدر جوهر عن جوهر. ولكان الجوهر قبل ذلك في موضوع، مما يتناقض مع حدّ (تعريف) الجوهر بأنه ما ليس في موضوع.

ثم إن العقول والنفوس الفلكية تلعب في كسمولوجيا (نظرية بنيان الكون) مشائيي الإسلام دور محركات الكرات السماوية عند أرسطو، وهي تشكل، بذاتها، العقل الكوني الواحد والنفس الكونية الواحدة، اللذين يمثلان، على التوالي، نظام الكون والقوة الفاعلة فيه. بيد أن للعقل، الذي يدير عالم ما تحت القمر، دوراً خاصاً: به تتوصل الطبيعة إلى وعي ذاتها. إنه «عقل البشرية الجماعي»، وهو، في الوقت ذاته، «واهب الصور» عند ابن سينا، الذي يحدد كل التغيرات في «عالم الكون والفساد».

فما الذي يرمز إليه الفيض في الحقيقة؟ للإجابة على هذا السؤال نلتفت إلى فكر الباحث الطبيعي، فنجده يسير، في دراسته لظواهر «ما تحت القمر»، من تأمل الأجسام الطبيعية إلى رصد القوى الداخلية الفاعلة فيها، ومن ثم إلى النظر في الأسباب والشروط، أي في القانونيات، التي بموجبها تفعل تلك القوى. وبعد أن يتيقن من أن هذه القانونيات تتحدد بالظواهر، التي تحدث في الكرات السماوية العليا، يقوم برحلة ذهنية من درجة على السلم الكوني إلى أخرى، أرفع منها، هي التي تحدد حركة الكرة الأدنى. وعلى هذا الطريق ينتقل، على غرار دراسته للعمليات الأرضية، من تأمل الجسم إلى حركته، ومن حركته إلى القانونية المسيرة لها. وفي ضوء هذا يتبين أن صدور الجواهر الكونية ليس إلا لوحة Scheme، تستعاد فيها، «بالترتيب العكسي»، مسيرة فكر المشتغل بالطبيعيات، الذي ينتقل من النتائج إلى العلل، ومن العلل الخاصة إلى العلل العامة.

وفي هذه اللوحة يشغل العقل الأول مكانة خاصة. فقد رأينا أنه ليس لهذا العقل، خلافاً للعقول الأدنى منه، كرة سماوية خاصة به. وعندئذ ينهض أمامنا السؤال: بمَ يتميز العقل الأول عن واجب الوجود، إذا كان هذا العقل، تبعاً لنظرية الفيض، هو «فكر» المبدأ الأول؟

في شرحه لمفهوم «واجب الوجود» عند ابن سينا كتب بهمنيار يقول: «إن كان واجب الوجود يقتضي لذاته، ولأنه واجب الوجود بذاته، وكان شرطاً فيه أن يكون مثلاً (أ)، لم يصح أن يكون غير (أ)، فلا يكون واجب الوجود بذاته إلا (أ)»(*). لكن العقل الأول هو (باء) ما، وهو، في الوقت ذاته، يتطابق

(*) بهمنيار. التحصيل، ص ١٢٨.

والموجود الأول (الخالق)، إذ إنه معقول للموجود الأول؛ المرموز له بـ (الألف)، ففي واجب الوجود يتطابق العاقل والمعقول والعقل. وتُحلّ هذه الصعوبة على غرار «حزّورة» الأطفال المعروفة ـ «ماذا بين السماء والأرض؟». فهنا لدينا (واو) ما، ألا وهي الهيولى، التي تقابل، في واجب الوجود، العقل الأول، ولكنها، في هذا المستوى من التجريد، التجريد عن النفوس والأجرام الفلكية التي لم تتعين بعد، تكون «غير مرئية»، و «عدماً».

وبالفعل، فإنه عند وصف عملية الفيض، التي منبعها تعقل العقل الأول، يجري الحديث عن صدور أشياء ثلاثة عنه: عقل، ونفس، وكرة سماوية. أما في الحقيقة فقد صدرت أربعة أشياء: العقل والنفس والصورة الجسمية ومادتها، فالكرة السماوية جسم، جوهر مركب من هيولى وصورة جسمية. ففي «شرح رسالة زينون» يذكر الفارابي أنه بنتيجة تعقل المخلوق الأول (العقل الأول) «حصل منه عقل، ونفس للفلك، وصورة (هي) علة لوجود المادة بالفعل»(*)، أي صورة جسمية. فمن المفترض أن المادة قد صار لها الوجود، وإن كان بالقوة فحسب.

كذلك يجري الحديث ضمنياً عن وجود الهيولى في المرتبة العليا من الوجود في رسائل ابن سينا الرمزية. ففي «حي بن يقظان»، وقبل وصف الجواهر المفارقة، يتحدث عن العالم المادي (المغرب). وفي أقصى أطرافه هناك سماء «لم يُدرَك أفقها إلى هذا الزمان». وهذه السماء غير الجسمية، غير المحسوسة، تشغل على سلم الوجود نفس الدرجة التي للعقل الأول في لوحة «العالم الروحاني» (المشرق). وفي «رسالة الطير» يُكنّى عن هذه السماء ذاتها بـ «الجبل الشامخ» الذي تسكنه طيور الجنة ـ رموز الأرواح. و «الروحانية» هنا تعني «معقولية» المادة، أي كونها موضوعاً للعقل، وليس للحس.

وتنعكس هذه النظرة في الرسوم الشرقية القروسطية، التي تمثل الكرات السماوية بألوان مختلفة. فهي تنتهي بتلك الكرات، من الطرف الخارجي، إلى كرة مصبوغة بالسواد، تقع فوق آخر الكرات السماوية المحسوسة في تصورات

(*) الفارابي. شرح رسالة زينون الكبير اليوناني، ص ٦.

مفكري ذلك العصر(*). وما اللون الأسود هنا إلا رمز للهيولى، كقطب مقابل للنور، للوجود المتعين والمتصور.

ويبقى علينا أن نحل المسألة التي تنهض أمامنا بهذا الصدد: في أية مرحلة من مراحل صدور الموجودات عن المبدأ الأول تظهر هذه الهيولى، المحجوبة عن النظر والمفتوحة للعقل فحسب.

ونجد الجواب في نسخة فريدة من «آثولوجيا أرسطوطاليس»، محفوظة في المكتبة العامة بلينينغراد (الاتحاد السوفييتي)، هي الترجمة العربية (مكتوبة بالحروف العبرية) للنص السرياني لـ «النسخة الكاملة» من هذا المؤلف. وهي تدعى بالكاملة لأنه بقيت فيها المقاطع التي أسقطت في النسخ الشائعة من هذا المؤلف المنحول، وذلك بعد أن «أصلح» الكندي ترجمته العربية(**). وقد جاء في مخطوطة لينينغراد: «أما نحن فنقول إن الإله أبدع العقل وجعله علة لسائر الأشياء بوسائط وغير وسائط، وهو موجد العقل، وموجد علته، وهو علة العقل بوجه ووجه، وليس بينه وبين العقل واسطة إلا أمره، أي كلمته، التي هي علة العقل، والعقل علة النفس، والنفس علة الطبيعة، والطبيعة علة الأكوان الجزئية»(***).

وعليه، فعند التمعن يتبين أن العقل الأول ليس هو أبداً بالمخلوق الأول، فقد كان ظهوره بتوسط الأمر، أي كلمة الرب «كن!»، مما يتفق تمام الاتفاق مع الرؤية الدينية لبداية الخلق. ولكن ماذا تعني «الكلمة» أو «الأمر» في اللغة الفلسفية؟

في أماكن عدة من مخطوطة «آثولوجيا» المذكورة نجد تلميحات إلى أنها تعني الهيولى. فهي تتحدث، مثلاً، عن اتحاد كلمة الباري بالعقل اتحاداً لا يتوهم معه واسطة بينه وبينها، وعن أن الكلمة «ليست بسكون ولا حركة، فلذلك

(*) وهي كرة الثوابت.

(**) وهذه النسخة هي الوحيدة التي لا يتضمن عنوانها إشارة إلى أن الكندي قد أصلح ترجمتها (التي قام بها عبد المسيح الحمصي).

(***) آثولوجيا أرسطوطاليس. مخطوطة المكتبة العامة بلينينغراد، مجموعة فيركوفيتش الثانية، رقم ١١٩٨، ص ٢٧.

رسموها بالليس، لارتفاعها عن الحركة والسكون». وتتأكد صحة فرضيتنا في ضوء «رسالة الشيخ اليوناني»(*) في بيان عالمي الروحاني والجسماني، حيث جاء فيها أن الأشياء كلها «إنما كانت من الباري بجوده. وأول متكون عنه هو الهيولى، ثم العقل، ثم النفس، ثم الطبيعة، ثم الجسم»(**).

إن النصين المذكورين يعودان إلى أفلوطين. ويبينان كلاهما أن الهيولى كانت تشكل الدرجة الأولى على سلم الفيض، وأنها العلة القريبة للعقل الأول، الذي يرمز، بدوره، إلى نظام العالم، إلى «الطبيعة» بالمعنى العام للكلمة. وفي رسالة «حي بن يقظان» يشبه ابن سينا الهيولى بالنقاب الذي يحجب الشمس: «الشمس رمز للمبدأ الأول الذي يبهر العيون لأنه لا يخضع للتحديد العقلي، فلا يُدرك إلا بالحدس؛ والنقاب هو الهيولى التي تتوسط تجلي «واجب الوجود بذاته» في عالم الحس، أي انتشاره في المكان والزمان؛ وقرص الشمس الذي نراه عبر الضباب هو العالم المادي منظوراً إليه من زاوية صورته الأكثر تجريداً، صورة ما للأشياء من نظام وترتيب وقانونية، من «لوغوس»، مأخوذ كنقطة واحدة».

وعليه، فإن العلة الأولى، عند الفارابي وابن سينا وغيرهما من مشائيي المشرق الإسلامي، إنما هي ائتلاف أعلى لصورة الكون المجردة وللهيولى الأولى. وهي بذلك أشبه بواحد من الأشياء المفردة، من «الجواهر الأولى» عند أرسطو، ولكن الشيء المفرد الذي فيه لا تشكل الصورة والمادة وحدة مطلقة، وإنما تتطابقان، علماً بأن هذا التطابق لا يتم إلا «في اللانهاية»، كما يقول الرياضيون. وعن هذه الفكرة بالذات أراد ابن سينا التعبير، حين شبه المبدأ الأول بالقطب، الذي فيه يلتقي الظلام والنور، الغرب والشرق، الهيولى الأولى والعقل الأول.

ولكن ما الذي دعا مشائيي المشرق الإسلامي إلى مثل هذا الابتعاد الجلي عن مضمون المقالة الثانية عشرة من «ميتافيزيقا» أرسطو، والتي تتوافق مع مبحث الميتافيزيقا، الذي سماه ابن سينا بالإلهيات، بالمعنى الخاص لهذا

(*) أي أفلوطين.

(**) أنظر: «أفلوطين عند العرب»، ط ٣، الكويت، ١٩٧٧، ص ٣٦ من المقدمة.

المصطلح(*)؟ هذا الداعي، كما ذكرنا أعلاه في صيغة عامة، هو السعي للوصل بين العلوم النظرية وبين العلوم العملية. أما السبب الأقرب لذلك الابتعاد عن «الفلسفة الأولى» لأرسطو فيمكن الآن رده إلى ضرورة استكمال صرح الأنطولوجيا الأرسطية، التي تتوجها نظرية «المحرك الأول»، وذلك بإدخال مفهوم «واجب الوجود». فإن مهمة القسم الختامي من الميتافيزيقا كانت تتمثل في وضع لاهوت (theology) حق، «ملّة فاضلة»، تستخدم رموز الفيض لتعبر للجمهور والعامة، باللغة المفهومة لهم، مبادىء الفلسفة الحقة، القائلة بسرمدية الكون واستقلاليته. فعند أرسطو كان «الأول arché» هو المبدأ المطلوب للحركة (للتغير) والتشكل في العالم، أما الفارابي وابن سينا وأتباعهما فكان يترتب عليهم إيجاد مبدأ للوجود نفسه، ذلك أن الإله التقليدي هو مبدأ الموجودات تحديداً، وليس مبدأ حركة الموجودات أو تغير صورها.

لقد كان من المنطقي تماماً أن أفلوطين، حين أدخل مفهوم «الواحد»، نعته بأنه غير موجود، فمبدأ الموجودات لا يمكن أن يكون واحداً منها، وذلك مثلما لا يمكن للمحرك الأول أن يكون، هو نفسه، متحركاً، وإلاّ لما كان هناك أول، ولتسلسل الأمر إلى غير نهاية. وجاء «اخوان الصفا»، الذين أخذوا بفكرة الواحد، فكانوا متسقين منطقياً حين قالوا بأن الإله (= الواحد) هو فوق الوجود واللاوجود. أما مشائيو المشرق الإسلامي فإنهم، وإن كان مصطلح «واجب الوجود» لا يتضمن بحد ذاته تصوراً للمبدأ الأول على أنه شيء موجود، يتحدثون عنه، مع ذلك، باعتباره موجوداً، «موجوداً واجب الوجود». ويعود هذا إلى أن فلسفة مشائيي الإسلام تبرهن على (وجود) المبدأ الأول، ولا تأخذ به كمسلمة؛ فواجب الوجود يتوصل إليه العقل من خلال النظر في ممكن الوجود، ولا يُدرك كموضوع للتجربة الصوفية، عبر الكشف أو الذوق. وان غياب الناحية الكشفية لهو الفارق الرئيسي بين نظرية الفيض عند المشائيين العرب وبينها عند أفلوطين. ولكن ثمن هذا كان الإخلال بوحدة المذهب واتساقه: فإذا كان أفلوطين يخرج الواحد من دائرة الموجودات فإن ابن سينا يدرجه فيها، هذا علماً بأنه يثابر، بالاتفاق مع أرسطو، على تقسيم الموجود إلى

(*) وبالمعنى العام له يدل على الميتافيزيقا كلها.

جوهر وعرض، في حين أنه ينعت العلة الأولى بأنها لا جوهر ولا عرض.

وقد نبّه الشهرستاني، في «مصارعة الفلاسفة» مثلاً، إلى هذا الخلل في فلسفة ابن سينا، وراح يقسم الموجود إلى ممكن وضروري، والممكن - إلى جوهر وعرض. وجدير بالذكر أننا نجد نزعة مشابهة نحو قصر ميدان تطبيق مقولتي الجوهر/العرض على ممكن الوجود وحده، عند واحد من تلامذة ابن سينا الأقربين - بهمنيار.

ووجه الغزالي، في «تهافت الفلاسفة»، عدداً من الانتقادات إلى لوحة الفيض وتفاصيلها المصطنعة عند ابن سينا وغيره من مشائيي الإسلام:

١ - إمكان الوجود، في العقل الأول، إذا كان عين وجوده فلا يمكن له أن يكون علة ظهور الكثرة، وإذا كان غيره لزم أن يتكثر المبدأ الأول نفسه، فوجوب وجوده ينبغي أن يكون غير عين وجوده.

٢ - عقل العقل الأول لمبدئه، إذا كان عين وجود وعين عقله لنفسه، فلا كثرة في ذاته، وإذا كان غيره، فهذه الكثرة موجودة في المبدأ الأول نفسه فإنه يعقل ذاته ويعقل غيره.

٣ - يبرز الفلاسفة وجوهاً ثلاثة في العقل الأول. ولكن بالإمكان ذكر وجود غيرها أيضاً. فيمكن إبراز ذاته، وعقله ذاته، وعقله مبدأه، وكونه ممكن الوجود بذاته، وكونه واجب الوجود بغيره؛ فيكون تخميس، لا تثليث.

٤ - إن التثليث في العقل الأول لا يكفي لتفسير الذوات الصادرة عنه. فجرم السماء الأولى يعتبر عندهم ناشئاً عن جهة واحدة فيه، مع أن في هذا الجرم تركيباً من ثلاثة أوجه: أولاً، كونه يتركب من مادة وصورة، فلا بد لكل واحدة منهما من مبدأ؛ وثانياً، انه على حد مخصوص في الكبر وهذا يقتضي مخصصاً لذلك المقدار؛ وثالثاً، إن اختصاص نقطتي القطبين بمكانهما في السماء الأولى يستدعي مبدأ، يعينهما من سائر النقط لتكونا قطبين.

٥ - يقول الفلاسفة إن إمكان العقل الأول اقتضى صدور جرم الفلك الأقصى عنه، وعلمه بنفسه اقتضى صدور نفس الفلك عنه، وعلمه بمبدئه اقتضى صدور العقل منه، فما الفرق في هذا بين العقل الأول وبين إنسان ما،

هو ممكن الوجود، ويعلم نفسه، ويعلم صانعه؟ لماذا تقتضي هذه الجهات فيه مثل ما اقتضت في العقل الأول؟!(*).

إن الجوانب المصطنعة في صرح نظرية الفيض كان من شأنها أن تساعد ابن سينا في قوله بوحدة العالم الجوهرية وكثرته العرضية، وفي تأكيد صحة فكرته في أن «الوجود» و «الوحدة» إنما ينسبان، بأقوى شدة، إلى العالم المأخوذ في كليته، وتتناقص درجتهما في الشدة عند نسبتهما إلى مراتب الفيض المختلفة، بدءاً من العقل الأول وانتهاء بعالم الكون والفساد. ولكن فيلسوفنا أخلّ هنا بالتماسك المنطقي. فهو يذهب إلى أن المفارقات (للمادة) ثابتة في «السرمد»، الذي هو عنده نسبة ثابت إلى ثبات؛ وأما نسبة هذه المفارقات الثابتة إلى الأشياء المادية المتغيرة فهو «الدهر»؛ ونسبة المتغير إلى المتغير هو «الزمان». ولكن ابن سينا لم ينظر في مسألة ما إذا كان بالإمكان أن تكون لشيء ميتافيزيقي، خارج على الزمان، نسبة زمانية إلى شيء فيزيائي، هو في حركة، وفي زمان بالتالي. فإن إطلاق اسم الوجود على هذه الضروب الثلاثة من الوجود هو أقرب إلى إطلاقه «بالاشتراك»، منه إلى إطلاقه «بالتشكيك».

كذلك هو حال الوحدة التي ينسبها ابن سينا إلى المبدأ الأول، والعقل الأول، والعالم كجسم واحد. فهذه الوحدة لا تنسب إليها بالتشكيك، كما يريد لها ابن سينا، وإنما باشتراك الاسم، في حقيقة الأمر، فالوحدة تقال على المبدأ الأول «بمعنى أنه موجود لا جزء له ولا نظير له»(**)، أما بالنسبة للعقل الأول والعالم فلا تعني الوحدة البساطة، وإنما تدل على وحدة شيء متكثر، ذي أجزاء وجهات، معقولة (في حالة العقل الأول وغيره من المفارقات) أو محسوسة (في حالة العالم والموجودات المادية). فلو كان «الواحد» يعني كون الشيء نفسه، لكان الغزالي على حق في قوله إن الصدور، وفقاً لمبدأ «ان الواحد لا يصدر عنه إلا واحد»، لا يؤدي إلى شيء مركب في العالم، وإنما تكون آحاد فحسب.

إن الأخطاء المنطقية في «العلم الإلهي» السينوي، يمكن تفسيرها بما نوهنا

(*) الغزالي. تهافت الفلاسفة، ص ١٤٣ ـ ١٥٤.

(**) ابن سينا. تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات. القسطنطينية، ١٢٩٨هـ، ص ٢٧٣.

أعلاه من دوره في الوصول بين مباحث الميتافيزيقا السابقة عليه وبين الأخلاق والسياسة. وثمة وقائع أخرى، تدل على دوره المساعد هذا. ففضلاً عن أن ابن سينا يستبدل أحياناً مصطلح «الفيض» («الصدور») بمصطلحات «الإشراق» أو «التجلي» أو «الحصول»، نراه في «الإشارات والتنبيهات»، وتحديداً في الموضع الذي يفترض أن يعرض فيه لنظرية الفيض، يلتفت لبسط «مقامات» العارفين ودرجات اقترابهم من الإدراك الصوفي للإله. ثم إن مؤلف بهمنيار الموسوعي - كتاب «التحصيل»، الذي يضم الأفكار الجوهرية لأستاذه ابن سينا، جاء خلواً من مذاهب الفيض أو الإشراق أو التجلي أو الإدراك الصوفي.

٥ ـ من الميتافيزيقا السينوية إلى الميتافيزيقا الرشدية

إذا طرحنا جانباً الرأي الشائع، القائل بأن مشائيي الأندلس، وفي طليعتهم ابن رشد، كان همهم الرئيسي، في اشتغالهم بالقضايا الميتافيزيقية، هو تخليص أنطولوجيا أرسطو من الشوائب الأفلاطونية المحدثة (نظرية الفيض خاصة) التي أدخلها عليها أسلافهم من مشائيي المشرق، فإن الفوارق بين الآراء الميتافيزيقية لابن رشد ولابن سينا، كمفكرين توجا تطور الفلسفة في مغرب العالم الإسلامي ومشرقه، يجب أن تُردّ إلى الاختلافات في الأوضاع السياسية في المنطقتين المذكورتين. ففي المشرق نما الفكر المشائي وترعرع في الأوساط الشيعية في المقام الأول، وكان رمزاً للاستقلالية الايديولوجية عن دولة الخلافة السنية، إن لم يكن شكلاً من المعارضة لها. أما في المغرب فكان الوضع مغايراً تماماً. فهنا لم تكن ثمة أرضية صالحة لأفكار، مثل الإعداد لتحصيل مذهب فلسفي باطني عبر درجات متفاوتة يسلكها المريدون، أو وضع ديانة مثل («ملة فاضلة») لـ «المدينة الفاضلة» المنشودة، تحاكي الفلسفة الحقة.

ثم إن آراء ابن رشد بخصوص «الفلسفة الأولى» كانت وثيقة الصلة بمناظرته مع الغزالي، ومع «متكلمي الملل الثلاثة» من خلاله. ومن المرجح أن قول فيلسوف قرطبة بضرورة الفصل الصارم بين ميداني الفلسفة (الحكمة) والدين (الشريعة) قد تأثر بطروحات مشابهة للغزالي. ولكن هنا ينبغي التنويه بأن اطلاع ابن رشد على جوهر المذاهب الكلامية، المعتزلية والأشعرية، كان محدوداً

للغاية، الأمر الذي يعترف به هو نفسه أحياناً(*).

يبسط ابن رشد، في شروحه على المقالة الثانية عشرة من كتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو، مذهبين أساسيين في حل مسألة «العلة الفاعلة للكون والفساد». وهذان المذهبان، اللذان «في غاية التضاد»، هما مذهب أهل الكمون، من جهة، ومذهب أهل الاختراع، من جهة أخرى. أما أصحاب المذهب الأول، الذين يرجح أن ابن رشد يقصد بهم في المقام الأول أناكساغور من اليونانيين والنظّام وأتباعه من الإسلاميين، فهم «القائلون بأن كل شيء في كل شيء، وأن الكون إنما هو خروج الأشياء بعضها من بعض، وأن الفاعل إنما احتيج إليه في الكون لإخراج بعضها من بعض وتمييز بعضها من بعض. وبيّن أن الفاعل عند هؤلاء ليس شيئاً أكثر من محرك»(**).

أما أنصار المذهب الثاني، مذهب الخلق من عدم، فإن الفاعل عندهم خالق مطلق، ليس من شرط فعله وجود مادة سابقة. «وهذا هو الرأي المشهور عند المتكلمين من أهل ملتنا ومن أهل ملة النصارى، حتى لقد كان يحيى النحوي النصراني يعتقد أنه ليس هاهنا إمكان إلا في الفاعل فقط، بل على ما حكاه عنه أبو نصر (الفارابي) في «الموجودات» المتغيرة»(***).

وبين هذين المذهبين المتطرفين يبرز ابن رشد آراء متوسطة. وهذه ترجع إلى رأيين، ينقسم أحدهما إلى اثنين. والذي يشمل هذه الآراء الثلاثة هو النظر إلى الكون على أنه تغير في الجوهر، وإنكار أن يكون شيء من لا شيء. وأولها «رأي من يرى أن الفاعل هو الذي يخترع الصورة ويبدعها ويثبتها في الهيولى. وهؤلاء منهم من يرى أن الفاعل الذي بهذه الصفة ليس هو في هيولى أصلاً، وهو الذي يسمّونه واهب الصور. وابن سينا من هؤلاء. ومنهم من يرى أن الفاعل الذي بهذه الصفة يوجد بحالتين، إما مفارقاً للهيولى وإما غير مفارق. فالغير مفارق عندهم مثل النار تفعل ناراً، والإنسان يولد انساناً؛ والمفارق هو

(*) وبصورة غير مباشرة تدل على ذلك محدودية المعرفة بعلم الكلام الإسلامي لدى معاصر ومواطن لابن رشد، هو موسى بن ميمون، صاحب «دلالة الحائرين».

(**) ابن رشد. تفسير ما بعد الطبيعة، ج ٣٠، ص ١٤٩٧ ـ ١٤٩٨.

(***) المصدر السابق، ص ١٤٩٨.

المولد للحيوان والنبات الذي لا يوجد عن حيوان مثله ولا عن بزر مثله. وهذا هو مذهب ثامسطيوس. ولعله مذهب أبي نصر (الفارابي) فيما يظهر من قوله في الفلسفتين(*)، وإن كان شكٌّ في إدخال هذا الفاعل في الحيوان المتناسل.

وأما المذهب الثالث فهو الذي أخذناه عن أرسطو، «هو أن الفاعل إنما يفعل المركب من المادة والصورة، وذلك بأن يحرّك المادة ويغيّرها حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل. وهذا الرأي فيه شبه من رأي من يرى أن الفاعل إنما يفعل اجتماعاً وانتظاماً للأشياء المتفرقة، وهو مذهب انبادقليس»(**).

ويرى ابن رشد أن مذهب أرسطو جاء أشبه بالجمع بين باقي المذاهب، بعد استبعاد التطرف منها والإبقاء على الصحيح فيها: «وكل من قال بالاختراع والكمون أو الجمع والتفريق فإنما أمّوا هذا المعنى، فوقفوا دونه»(***). وهو يفصل في الفهم الأرسطي لاتحاد الصورة بالهيولى، فيقول: «فمعنى قول أرسطو ان المواطىء (المثل) يكون من المواطىء أو قريب من المواطىء ليس معناه أن المواطىء يفعل بذاته وصورته صورة المواطىء له، وإنما معناه أنه يخرج صورة المواطىء له من القوة إلى الفعل، وليس هو فاعل بأن يورد على الهيولى شيئاً من خارج أو شيئاً هو خارج عنها. والحال في الجوهر في ذلك هو كالحال في سائر الأعراض. فإنه ليس يورد الحارّ على الجسم المستحرّ حرارة من خارج، وإنما يصيّر الحار بالقوة حاراً بالفعل. وكذلك الأمر في العظم التابع للكون، أعني أن العظم إذا انتقل عند الكون من كمية إلى كمية لم ينتقل من قبل كمية واردة عليه من خارج. وكذلك الحركة في المكان ليس هي شيء وارد من خارج عن المحرك»(****).

ويذهب ابن رشد إلى أن المشائيين من قبله، والذين يقصد بهم ابن سينا خاصة، قد سعوا للجمع بين أرسطو وأفلاطون، دون الإلمام بجوهر المذهب

(*) المقصود هو كتاب الفارابي «الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس».
(**) ابن رشد. تفسير ما بعد الطبيعة، ج ٣، ص ١٤٩٨ ـ ١٤٩٩.
(***)المصدر السابق، ص ١٤٩٩.
(****) المصدر السابق، ج ٣، ص ١٤٩٩ ـ ١٥٠٠.

الأرسطي. وهو يعود مراراً وتكراراً إلى الأدلة الأرسطية الموجهة ضد مذهب أفلاطون في المثل، وذلك بهدف دحض هذا المذهب، الذي لا يعلو، في رأيه، على الأقوال الشعرية التي تستخدم في تعليم الجمهور. ولتبيان تهافت الأقوال بأن الفردي (الجزئي) يدين بوجوده للعام (الكلي)، للمثال idea الأفلاطوني، يلجأ فيلسوف قرطبة إلى حجته المحببة: سلسلة البشر الذين يولّدون أحدهم الآخر، بدون الاستعانة بكليّ «الإنسان»؛ أو الطبيب الذي يكتفي بصناعته في تطبيب المريض، فلا يلجأ إلى مثال idea «الصحة» الأفلاطوني.

ولكن مآخذ ابن رشد على ابن سينا تبدو في غير محلها، ولا سيما في ضوء الآراء السينيوية التي عرضناها أعلاه، وخاصة منها نظرية «المثالات». فإن الشيخ الرئيس لا يقول أبداً بورود الصور على الهيولى من الخارج، أما العقل الفعال عنده فيسمّى «واهب الصور» لا لأنه يهب فعلاً الهيولى الصور كأشياء قائمة بأنفسها، ولأن الهيولى عنده، كما يفترض ابن رشد، مجرد استعداد لقبول الصور بالعلل القريبة. إن «واهب الصور» عند ابن سينا هو رمز القانونية الكونية العامة، التي وفقاً لها تفعل في عالم ما تحت القمر مختلف العوامل المترابطة التي تسهل أو تعوق ظهور هذه الصور أو تلك (انتقالها من القوة إلى الفعل). أما التوهم بأن الصور ترد على الهيولى من خارجها فينشأ عند ابن رشد للسبب الذي ذكرناه أعلاه، ألا وهو الاختلاف في فهم الفيلسوفين لحامل الصور: إنه المادة عامة عند ابن رشد، والجسم العياني عند ابن سينا. ولذا فإن العوامل المذكورة، والتي تكون في مجملها بمثابة الفاعل، تتبدى وكأنها داخلية عند الأول وخارجية عند الثاني.

وأما المآخذ الأكثر إقناعاً فهي التي يسوقها ابن رشد في نقده للمبدأ الذي يتبناه ابن سينا (والفارابي): إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. ففي مناظرته مع الغزالي، نجده لا يدافع عن فلاسفة المشرق في وجه انتقاداته، حتى ويقف إلى جانبه في هذه المسألة، ليضيف، من طرفه، أن الفارابي وابن سينا إنما يناقضان أيضاً في ذلك موضوعتهما في وحدة العاقل والمعقول في عقل الإنسان، فكيف في «عقل» العقول المفارقة. ويذهب ابن رشد إلى أن القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد إنما يصح على العلة الفاعلة فقط، وليس على العلة الغائية

والصورية، فقد تسعى أشياء كثيرة لتحصيل غاية واحدة أو لاكتساب صورة واحدة.

ويشير ابن رشد في «تهافت التهافت» إلى أن الفارابي وابن سينا يقعان هنا في خطأ «قياس الغائب على الشاهد». فمن الواجب عنده التمييز بين الفاعل المشخص، الذي هو صورة في مادة وبين الفاعل المجرد (المفارق للمادة): فـ «الفاعل» لا يقال عنهما معاً إلا باشتراك الاسم، «وذلك أن الفاعل الأول، الذي في الغائب، فاعل مطلق، والذي في الشاهد فاعل مقيّد؛ والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق، والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول»(*)، والفاعل المقيّد يصدر عنه فعل واحد.

فمن الفعل المطلق للمبدأ الأول يحصل، كما يرى ابن رشد، شيء، يكون واحداً وكثيراً في آن معاً، ألا وهو عالمنا المادي، المتحرك والمتغير أبداً. وهنا ينهض السؤال: ألا يعني هذا التسليم باجتماع ضدين في محل واحد؟

ونحن نجد الإجابة على هذا السؤال في مؤلفه «تفسير ما بعد الطبيعة»، حيث يذكر رأي الكثيرين من قدامى الفلاسفة بأن الوحدة هي لا كثرة، فيكون تقابل الوحدة والكثرة تقابل الأضداد. ويعلّق ابن رشد على هذا الرأي بأن ما قادهم إليه هو، على ما يبدو، تشبيه الوحدة والكثرة بالملك والعدم، اللذين أولهما يُفضّل دوماً على الثاني. أما في الحقيقة فإن مقابلة الواحد للكثير ليست كمقابلة الضد للضد، لأن الكثير ضده القليل، والواحد ليس من القليل، لأن القليل من صفات المنقسم.

وخلافاً للواحد والكثير يكون الواجب والممكن ضدين فعلاً، ولذا أخطأ ابن سينا خطأً شنيعاً في تقسيمه للموجود إلى: ١) واجب، و٢) ممكن، و٣) ممكن بذاته، واجب بغيره. فالعالم قديم، وكل قديم واجب بحد ذاته؛ وعندما يغدو الشيء الممكن واجباً فإن طبيعته تنقلب إلى ضدها، هذا في حين يتحدث ابن سينا عن العالم باعتباره ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره. وإذا سلمنا

(*) ابن رشد تهافت التهافت، ج ١، ص ٣٠٢.

بوجود الروابط السببية الشاملة في العالم فإن العالم، في جملته، لا يكون ممكناً، بل يكون واجباً.

ويميل ابن رشد إلى فهم «الممكن» على غرار الفهم الأرسطي له، أي باعتبار أن عبارة «يكون أو لا يكون» في القضايا الممكنة إنما تتعلق بالمستقبل، وهو ما يتفق مع المدلول الأخير للفظ «الممكن» في تصنيف ابن سينا، أو باعتبار أنها تتعلق إلى ما لا يكون واجباً، وإنما أكثرياً، وذلك عندما تكون طبيعة الشيء تشق طريقها نحو التحقق عبر جملة من الظروف التي قد يعوق بعضها تحققه. ولكن فيلسوف قرطبة لا يفهم أبداً إمكان الوجود بمعنى تعذر استخلاص الشيء من ماهيته، وذلك على الضد من الوجوب في المدلولين الأول والثاني لمفهوم «الواجب» في التصنيف السينوي، بعبارة أخرى: إن ابن رشد ينظر إلى الممكن والواجب باعتبارهما من الجهات الوجودية (الأنطولوجية)، أما ابن سينا فيطبقهما على الميتافيزيقا، في الوقت الذي يفهمهما كجهتين منطقيتين. ولذا يمكن تشبيه نقد ابن رشد لميتافيزيقا ابن سينا بالنقد الذي وجهه إليها أبو حامد الغزالي، الذي ينكر ـ باسم الأشاعرة ـ جواز تطبيق مفهوم «الوجوب» («الضرورة») خارج ميدان العلاقات المنطقية.

وهنا بالذات يتكشف الفارق الرئيسي بين الميتافيزيقا السينوية، التي تبدو وكأنها تخرج المبدأ الأول (واجب الوجود بذاته) من إطار العالم المادي المحسوس، وبين الميتافيزيقا الرشدية، التي تبدو وكأنها تبقيه في إطار ذلك العالم. فإثبات المبدأ الأول، كما يقول ابن سينا، يجب ألا يكون في الفيزياء، كما هو الحال عند أرسطو، وإنما في الميتافيزيقا، حيث يعرف على أنه ما تتطابق ماهيته مع وجوده، بعبارة أخرى: إن المبدأ الأول، عنده، ليس المحرك الأول، ليس مبدأ الحركات، وإنما هو مبدأ الموجودات. ففي شرحه للمقالة الثانية عشرة من «ميتافيزيقا» أرسطو، والذي وصلنا في صورة مقتطف من كتاب «الانصاف»، يقول ابن سينا: «قبيح أن يصار إلى الحق الأول من طريق الحركة ومن طريق مبدأ الحركة»(*). وعلى العكس من ذلك، يعود ابن رشد إلى الرأي

(*) ابن سينا. من كتاب الإنصاف: شرح كتاب حرف اللام. ضمن: «أرسطو عند العرب». الكويت، ١٩٧٨، ص ٢٣.

الأرسطي، فيطابق بين المبدأ الأول والمحرك الأول، ويؤكد أن الصور توجد بالقوة في الهيولى وبالفعل في المحرك الأول.

فما الذي يعنيه ابن رشد في المقام الأول، حين يتحدث عن المبدأ الأول على أنه المحرك الأول، الذي توجد فيه الصور وجوداً بالفعل؟

يأخذ الفيلسوف على المتكلمين، في «تهافت التهافت»، أنهم يسبغون على الإله صفات الإنسان، المعنوية إن لم تكن الجسمية، ويسخر منهم قائلاً: «إذا حقق قولهم، وكشف أمرهم، مع من ينبغي أن يكشف، ظهر أنهم إنما جعلوا الإله إنساناً أزلياً، وذلك أنهم شبهوا العالم بالمصنوعات التي تكون من إرادة الإنسان وعلمه وقدرته. فلما قيل لهم: إنه يلزم أن يكون جسماً، قالوا: إنه أزلي، وإن كل جسم محدث. فلزمهم أن يضعوا إنساناً في غير مادة، فعّالاً لجميع الموجودات. فصار هذا القول قولاً مثالياً شعرياً، والأقوال المثالية مقنعة جداً، إلا أنها إذا تُعقبت ظهر اختلالها»(*).

وينبري ابن رشد ليبين، قبل كل شيء، خطل تصور الإله كائناً ذا إرادة حرة مطلقة، فينوه بأن جعل الإرادة للإله يعني جعله محلاً للحوادث، وإن له قصداً إلى شيء ينقصه. والقول بإرادة إلهية، ليس لها ضابط تجري عليه، تجعل الإله «مثل الملك الجائر، وله المثل الأعلى، الذي لا يعتاص عليه شيء في مملكته، ولا يُعرف منه قانون يرجع إليه، ولا عادة»(**). وفي مقابل هذا التصور للإله يطرح ابن رشد نظرية ترى في الإله المبدأ الذي يأتي بالظواهر المفردة إلى حيز الوجود، ويفعل وفقاً للقوانين الطبيعية، وينتسب إلى هذه الظواهر نسبة رئيس الدولة إلى أفعال رعيته.

وبالاتفاق مع باقي المشائيين يسمي ابن رشد هذا المبدأ الأول غير المتغير «عقلاً»، «عقلاً مفارقاً»، فالعقل وحده هو الذي يمكن أن يحيط بالموضوعات غير المتغيرة، وبالتالي غير المرتبطة باللواحق المادية العابرة. وهو يتحدث عن كيفية نشوء العقل الكوني عند الفلاسفة فيقول: «ولما رأوا النظام ههنا، في

(*) ابن رشد تهافت التهافت، ج ٢، ص ٦٤٤.
(**) المصدر السابق، ص ٧٩٦.

الطبيعة وفي أفعالها، يجري على النظام العقلي الشبيه بالنظام الصناعي، علموا أن عقلاً هو الذي أفاد من هذه القوى الطبيعية أن يجري فعلها على نحو فعل العقل. فقطعوا من هذين الأمرين على أن ذلك الموجود هو عقل محض، هو الذي أفاد الموجودات الترتيب والنظام الموجود في أفعالها»(*). ولكن فيلسوفنا يؤكد مراراً أن «العقل» إنما يقال «باشتراك الاسم»، فعندما ينسب إلى الإنسان، وإلى المبدأ الأول الفاعل في الكون، فإن ذلك من الحالات التي يطلق فيها اللفظ الواحد على أشياء جد متباينة، لا يجمع بينها إلاّ ذلك اللفظ.

فالمبدأ الأول لا يمكن أن يكون عقلاً بالمدلول المألوف للكلمة، وعلمه لا يجوز أن يكون شبيهاً بعلمنا، أي أن يكون معلولاً لمعلوماته. ومن يجعل علم المبدأ الأول على صورة العلم البشري، «فقد جعل الإله إنساناً أزلياً، والإنسان إلهاً كائناً فاسداً»(**).

ويرى ابن رشد أن العقل، الذي للمبدأ الأول، «واجب أن يكون النظام الذي منه هو السبب في هذا النظام الذي في الموجودات، وأن يكون إدراكه لا يتصف بالكلية، فضلاً عن الجزئية، لأن الكليات معقولات تابعة للموجودات، ومتأخرة عنها، وذلك العقل، الموجودات تابعة له. فهو عاقل ضرورة للموجودات بعقله من ذات النظام والترتيب الموجود في الموجودات لا بعقله شيئاً خارجاً عن ذاته... وان العقل المفارق لا يعقل إلاّ ذاته، وأنه يعقل جميع الموجودات، إذ كان عقله ليس شيئاً أكثر من النظام والترتيب الذي في جميع الموجودات. وذلك النظام والترتيب هو الذي تتقبله القوى الفاعلة ذوات النظام والترتيب، الموجودة في جميع الموجودات، وهي التي تسميها الفلاسفة الطبائع»(***).

وهذا العقل لا يرمز فقط إلى الترتيب والنظام الذي في العالم، بل وإلى القوة الكامنة فيه، والتي تتجلى في صورة نشاط، ليس بالحر، ولا بالضروري (أي النابع من طبيعة ما). «فإنه يؤدي البرهان إلى وجود فاعل بقوة ليست هي

(*) المصدر السابق، ص ٦٥٨.
(**) ابن رشد تهافت التهافت، ج ٢، ص ٧١١.
(***) المصدر السابق، ص ٥٢٧ ـ ٥٢٨.

لا إرادية ولا طبيعية، ولكن سمّاها الشرع إرادة، كما أدى البرهان إلى أشياء هي متوسطة بين أشياء يظن بها في بادي الرأي أنها متقابلة وليست متقابلة، مثل قولنا: موجود لا داخل العالم ولا خارجه»(*).

وعليه، فالعقل الكوني عند ابن رشد يقابل العقل الأول عند ابن سينا، الذي يعتبره المخلوق الأول، ويلمّح إلى أنه يتطابق تقريبياً مع الإله ـ الخالق في الوعي الديني. والمبدأ الأول، الذي يأتي فوق هذا العقل الأول عند ابن سينا، هو مبدأ الموجودات، الذي فيه تبدو صورة الصور والهيولى الأولى وكأنهما يسيران للالتقاء والتطابق في الأفق اللامتناهي؛ أما عند ابن رشد فالمبدأ الأول هو صورة الصور، وهو المحرك الأول، الذي يمثل في المادة نفسها، والذي يخرج ما فيها من الصور من القوة إلى الفعل، فلا يكون مبدأ الموجودات، وإنما هو مبدأ الحركة والتغير، وبالتالي مبدأ الكون والفساد. إن المبدأ الأول السينوي هو وحدة الكون المجردة، في حين أن المبدأ الأول الرشدي هو ارتباط الأشياء وانتظامها، وكذلك طبيعتها.

ولا يمكن الحديث عن رجوع ابن رشد إلى الفهم الأرسطي للمبدأ الأول إلا بمعنى نسبي فحسب. هذا ناهيك عن أنه لا أساس للقول بأن الشاغل الرئيسي لفيلسوف قرطبة كان تنقية الأرسطية من الأفكار الأفلاطونية المحدثة. فلو كان الأمر كذلك لكان تخلص، وقبل كل شيء، من مذهب الفيض. ولكن فيلسوفنا لم يتخل عن مفهوم الفيض، واستخدمه لتفسير مراتبية محركات الأفلاك السماوية، وهي «العلل الثواني» التي تتوسط بين «عالم الكون والفساد»، الذي ما تحت القمر، وبين المبدأ الأول، البسيط والثابت وغير المتحرك.

ولكن ما يجمع بين الأنطولوجيا الرشدية والميتافيزيقا السينوية هو النزوع، المميز للرواقية والأفلاطونية المحدثة، نحو ترتيب الكثرة في نسق هرمي واحد. وفي هذه النقطة تختلف ميتافيزيقاهما عن أنطولوجيا المتكلمين، الذين يرون أن كل شيء يرتبط بجملة الأشياء الأخرى، ولكن على نحو مباشر، بدون توسط، «العلل الثواني». ومع ذلك، فإن ما يوحد هؤلاء المفكرين كلهم، مشائييهم

(*) المصدر السابق، ج ١، ص ٧١.

ومتكلميهم، هو النزعة البانتيئية (الناحية منحى وحدة الوجود) لتذليل ثنوية الوجود التي تفترضها التيئية (مذهب التأليه) الدينية. وفي إطار ذلك كان المتكلمون يرون أن المبدأ الأعلى لارتباط الموجودات هو العلم الإلهي، الذي يوحد كافة الأشياء والظواهر المفردة؛ أما المشائيون فكانوا يقرنون هذا المبدأ بالعقل الإلهي، الذي عنه تصدر تدريجياً، وبواسطة «العلل الثواني»، الكثرة التي للعالم السماوي والأرضي. ولكن الفريقين كليهما كانا يميلان نحو المطابقة بين ذلك المبدأ وبين الوجود نفسه، الكون نفسه.

وثمة سمة أخرى، تجمع بين المشائيين والمتكلمين، هي كونهم يمتنعون عادة عن التصريح بتبنيهم لمذهب وحدة الوجود (للبانتيئية)، عن الجهر بآراء كقول الفارابي في إحدى رسائله بأن واجب الوجود هو «الكل في وحدته»(*). فإبن رشد يورد اعتقاد الفلاسفة «بأن الباري سبحانه وتعالى هو الموجودات كلها» ليستدرك قائلاً: «ولكن هذا كله هو من علم الراسخين في العلم، ولا يجب أن يكتب هذا»(**).

أما الذين جاهروا بوحدة الإله والعالم فهم رجالات التيار الثالث في الفكر العربي الإسلامي: نظار المتصوفة.

(*) الفارابي. كتاب الفصوص. حيدر آباد، ١٣٤٥هـ، ص ٥.
(**) ابن رشد تهافت التهافت، ج ١، ص ٣٣٨؛ ج ٢، ص ٦٦٩، ٧٠٤ ـ ٧٠٥.

الباب الثالث

الحكمة الصوفية

يشكل التصوف(*) أحد التيارات الرئيسية في الحياة الروحية الإسلامية. وقد ظهر منذ فجر الإسلام، ولا يزال قائماً حتى أيامنا. وهو يتميز بجملة من السمات، أهمها التخلي عن العالم والزهد فيه، والتعويل على «الكشف» و «الذوق» والمعرفة «الباطنية»، واعتماد «التكريس» للدخول في مسالك «الحقيقة»؛ والتطلع للاتصال المباشر بالإله.

وقد تطور التصوف من سلوك الزهد والتنسك إلى القول بالمحبة والفناء والحلول، فالتأمل الفلسفي. وتمثلت المرحلة الفلسفية في حركته بمدرستين أساسيتين، هما، الإشراقية، التي أسسها السهروردي (ت: ١١٩١) والوجودية، التي أرسى أسسها ابن عربي (ت: ١٢٤٠).

(*) لعل ألفاظ «التصوف» و «الصوفي» و «الصوفية» من «الصوف»، الذي تميز الزهاد والنسّاك بلبس الخشن منه. وهناك أقوال مختلفة أخرى في اشتقاقها: من «الصفة»، وهي مقعد مغطى خارج المسجد الذي أمر الرسول ببنائه في المدينة، كان يأوي إليه بعض فقراء المسلمين ممن لم تكن لهم بيوت؛ من «الصف»، استناداً إلى القول بأن الصوفية كانوا أول الناس مجيئاً إلى المسجد، فيشكلون «الصف» الأول من بين المؤمنين في الصلاة، وهم في الآخرة في «الصف» الأقرب إلى الله؛ من «الصفاء»، أي الطهر الروحي، حيث صفا أهله من الشرور وأكدار الدنيا وشهواتها؛ من اليونانية «سوفس».

الفصل الأول

التصوف ما قبل الفلسفي

١ ـ الحركة الزهدية

تعود البدايات الجنينية لحركة التصوف إلى حركة الزهد التي راجت في القرن السابع الميلادي. وقد جاءت الأمزجة الزهدية لتعكس احتجاج الفئات الاجتماعية الدنيا على التمايز الطبقي الحاد الذي بدأ منذ عهد الخليفة عثمان (٦٤٤ ـ ٦٥٦)، واشتد في أيام الأمويين (٦٦١ ـ ٧٥٠)، حيث شاع البذخ والترف، وخاصة في الأوساط الحاكمة. وفي القرنين الثامن والتاسع تبلورت عدة مراكز رئيسية لهذه الحركة، أهمها العراق (وخاصة مدن البصرة والكوفة وبغداد) وخراسان (وخاصة مدينة بلخ) ومصر. وقد برز من أوائل الزهاد في تلك الفترة أبو الدرداء (ت: ٦٥٢)، وأبو ذر الغفاري (ت: ٦٥٢)، وحذيفة بن اليمان (ت: ٦٥٧)، وهم من الصحابة، وكذلك سعيد بن المسيب (ت:٧١٢)، والحسن البصري (ت: ٧٢٨) الذي أشرنا أعلاه إلى ارتباط ظهور المدرسة المعتزلية بمجلسه، وابراهيم بن الأدهم (ت. ح: ٧٧٠)، والفضيل بن عياض (ت: ٨٠٢). ولم يكن لفظ «الصوفي»، بمدلوله الاصطلاحي، معروفاً في تلك الفترة فلم يظهر إلا في مطلع القرن التالي. فكان رواد الحركة الصوفية يسمون عادة بالزهاد أو العباد.

وكان هؤلاء يتميزون عن عامة المسلمين بفرط التقوى، والتوفر على العبادة. وعلى صعيد الرياضات والشعائر أخذوا بـ «الذكر» أي تكرار اسم «الله» أو العبارات التي تتضمنه مثل «الله حي»، «الله أكبر»، «لا إله إلا الله». وتدريجياً صار الذكر يترافق بـ «الرقص»، يدور به المرء على نفسه حتى يتلاشى

عياء ويفقد وعيه، و «السماع»، يصغى فيه إلى ما يكرر من الذكر أو يرتل من الآيات أو ينشد من الأشعار، ويترافق عادة بالموسيقى التي تعزف على آلات الطرب. وفيما بعد بالغ بعض الصوفية في شأن الذكر والسماع، حتى قدموهما على سائر الشعائر الدينية.

وعرف نمط حياة الزهاد في تلك الفترة بالتقشف ونبذ الدنيا، بما في ذلك قهر الجسد وتعذيبه. وقد برزت في أوساطهم نزعتان فيما يخص تحصيل أسباب المعاش. فكان جماعة منهم يدعون إلى أن يقتات المرء من ثمار عمله، وإن ردوا هذا العمل إلى الحد الأدنى، الكافي للحياة، وما زاد عنه يعطى عائده للمحتاجين غير القادرين على الكسب. أما النزعة الثانية فتمثلت في «التوكل»، في التعويل المطلق على الإله، الذي لا يعتني معه المرء بكسب قوته، فيعيش يومه، «وقته» الحاضر، ويوكل إلى الله أن يرزقه غداً، كما رزقه اليوم. وفيما بعد صيغ هذا التوجه في مبدأ ـ «الصوفي ابن وقته». وكان التوكل ينطوي على الرضى بقضاء الله وقدره، وتلاشي إرادة العبد في إرادة الرب، فيكون في يدي الله كالطفل في يدي الأم، أو كالميت في يدي الغسّال.

كانت صوفية الزهاد تنطوي على لون من اللاامتثالية Non-Conformism، من اللامبالاة بتقييمات الآخرين، رضىً أو سخطاً، مدحاً أو ذماً. وقد تجسدت هذه النزعة على أشدها عند «الملامتية» («أهل اللوم»). ويبدو أن هذه الحركة قد قامت، أول الأمر، في العراق، ولكن رواجها خاصة إنما كان في خراسان، ومنها انتقلت إلى آسيا الوسطى، ومن ثم إلى سائر بقاع العالم الإسلامي، وكان من أبرز رجالاتها أبو حفص الفرد (ت: ٨٧٣)، وحمدون القصّار (ت: ٨٨٥)، وأبو عثمان الحيري (ت: ٩٩١). وقد ذهب الملامتية إلى ان ما يقوم به الإنسان منْ أعمال على طريق الكمال هو أمر يخصه وحده. فما يجري في قلبه، ويعتمل في صدره، سر، لا يقف عليه إلاّ الله. والصوفي، عندهم، ليس من الضروري أن يتميز عن غيره من الناس في شيء من المظاهر الخارجية. ولكن إذا حدث أن أنكر عليه الناس سلوكه، ولاموه وأهانوه وآذوه، فليس له إلاّ أن يفرح لذلك. ففي هذا دليل على أنه يسير في السبيل القويم، فكل الأنبياء تعرضوا للوم وذاقوا مرارة الإهانة. وغالى بعض الملامتية، فتعمدوا إتيان الأفعال التي

تثير امتعاض الناس واستنكارهم، وذلك كله بقصد إظهار اللامبالاة باللوم، وازدراء الازدراء.

وقد شهدت القرون ٨ ـ ١٠، إلى جانب الفرادى من النساك والزهاد الذين كانوا يمارسون الرياضات والمجاهدات الصوفية دون أن يتركوا أشغالهم (من صناعة أو تجارة وغيرها)، ظهور جماعات من «الفقراء» (أو «الدراويش») المحترفين. وكان الكثير منهم يقيمون في أماكن خاصة ـ «رباط» أو «تكية» أو «زاوية»، يمارسون فيها شعائرهم ورياضاتهم. وكان على رأس كل جماعة كهذه «شيخ»، يدبر أمورها. وكان على الراغب («المريد») في الالتحاق بجماعات المتصوفة أن يجد «شيخاً» (أو «مرشداً»، «أستاذاً») يدربه ويعلمه. وبعد الارتياض بالنهج الصوفي يقبل في عداد المتصوفة. ورمزاً لهذا التكريس يخلع الشيخ على المريد «خرقة»، يظل يرتديها طوال حياته. وعندما كان المرشد يرى أنه لم يعد لديه شيء جديد يعلمه للمريد، كان يخلي سبيله، ويعطيه «إجازة»، تخوله بأن يجمع حوله التلاميذ يلقنهم أصول طريقة شيخه.

وكان نفوذ المرشد عظيماً للغاية. فقد كان المريد ملزماً بإطاعة شيخه طاعة عمياء، ينفذ أوامره أياً كانت، دون أدنى شك في مغزاها وجدواها. وينسب إلى ذي النون المصري (ت: ح: ٨٦٠) قوله إن «طاعة المريد لشيخه فوق طاعته لربه». فبدون المرشد يتعذر سلوك طريق الكمال الروحي. «فمن لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان»، كما يقول الصوفية. وهنا تجدر الإشارة إلى أن ظاهرة المشيخة هذه كانت شيئاً مستحدثاً في الحياة الروحية في الإسلام. فالإسلام الرسمي، كما أشرنا أعلاه، لم يعرف وسطاء بين الإنسان والإله، يلعبون دوراً شبيهاً بالذي تلعبه الكنيسة والإكليروس في المسيحية(*). وكان أهل التصوف يرون أن المشيخة لا تجرد الطريق الصوفي من طابعه الفردي الصرف، فعندهم «أن الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق».

وشيئاً فشيئاً راحت الجماعات الصوفية تتّحد في أخويات أكبر، عرفت بـ «الطرق». وكانت هذه الطرق تسمى، على الأغلب، باسم مؤسسها (الحقيقي

(*) وعلى هذه الوساطة بالذات ثار متصوفو المسيحية.

أو المنحول). ومن أشهرها: الأحمدية، والبكتاشية، والجنيدية، والحلاجية، والإدريسية، والقادرية، والمولوية، والنقشبندية، والرفاعية، والحيدرية، والشاذلية، والتيجانية... ولم تكن الطرق الصوفية تضم فقط «الدراويش» بالمعنى الخاص للكلمة («الفقراء» الذين يقيمون في الزوايا أو يعيشون حياة العزلة أو ينصرفون للتجوال)، بل والمتصوفة من كافة الطبقات الاجتماعية، الذين كانوا يسكنون في بيوتهم الأصلية، ويمارسون حياتهم وأشغالهم العادية. وسرعان ما تبلور نظام المراتب. فأعلاها مرتبة «الولي»، الذي هو «القطب» أيضاً، يمثله في مختلف المناطق «النقباء» و «الشيوخ» المحليون، و «خلفاؤهم». وكانت للكثير من الطرق مذاهبها المستورة، التي لا يطلع عليها إلا أعضاؤها. وإذا كانت بعض الطرق قد حافظت على نزعة الزهد، المميزة للمتصوفين الأول، فإن البعض منها مال لاحقاً إلى طرف الأغنياء وتحول شيوخها أنفسهم إلى إقطاعيين أثرياء. ولم يندر أن تحظى الطرق الصوفية ومشايخها بدعم وتأييد الحكام وذوي السلطان (كما في عهد الموحدين والسلاجقة والأيوبيين).

٢ ـ في مسالك الحب والفناء

كانت الحركة الزهدية خلواً من العنصر الرئيسي في التصوف اللاحق، من الوجد الصوفي mystical الذي يدفع صاحبه للاقتراب الحميمي من الإله، حتى والاتحاد به. وكان الصوفية يستشهدون عادة، في قولهم بقرب الإله من العالم وإمكانية الاتصال به بالآيات القرآنية: **﴿وهو معكم أينما كنتم﴾** (الحديد: ٤)؛ **﴿أينما تولوا فثم وجه الله﴾** (البقرة: ١١٥)؛ **﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا وهو رابعهم﴾** (المجادلة: ٧)؛ **﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾** (ت: ١٦)، وغيرها. أما الاقتراب من الإله فيتم عبر الحب المتبادل، الذي يذهب الصوفية إلى أنه هو المقصود في قوله القرآن: **﴿فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه﴾** (المائدة: ٥٤).

وينسب إلى رابعة العدوية (ت: ٨٠١)، أشهر النساء المتصوفات في الإسلام، أنها كانت أول من روجت لفكرة الحب الإلهي في تاريخ التصوف الإسلامي، وقد جاء في إحدى مناجاتها لربها: «إلهي! أنارت النجوم، ونامت

العيون، وغلقت الملوك أبوابها، وخلا كل حبيب بحبيبه، وهذا مقامي بين يديك. . .». ويروى عنها أنها سئلت عما إذا كانت تحب الله وتكره الشيطان، فأجابت: «إن حبي لله قد منعني من الاشتغال بكراهية الشيطان».

ومن جميل شعرها في الحب الإلهي قولها:

أحبُّك حُبَّين: حبَّ الهوى ... وحباً لأنك أهل لذاك

فأما الذي هو حب الهوى ... فشغلي بذكرك عمن سواك

وأما الذي أنت أهل له ... ولكن لك الحمد في ذا وذاك(*)

فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ... فكشفك للحجب حتى أراك

وقد أرست رابعة بداية الشعر الوجداني والغنائي الصوفي، الذي جعل من التصوف ديوان حب إلهي. ومن أروع نماذج هذا الشعر كان ما تفتقت عنه عبقرية عمر بن الفارض (ت: ١٢٣٥)، وفريد الدين العطار (ت. ح: ١٢٣٠)، وسعدي الشيرازي (ت: ١٣٩١)، وعبد الرحمن الجامي (ت: ١٤٩٢) وغيرهم. وقد درج شعراء الصوفية على وصف ما يعانونه من عذاب المحبة، والتغني بالحبيب وجماله، وتشبيهه بنار السراج يهلكون فيها كالفراش. وكانوا يشبهون حالة القرب من الحبيب بالسُكر عادة. ومن هنا كان الشأن الكبير لـ «الخمريات» في الشعر الصوفي. وكثيراً ما تصور الأشعار الصوفية الحب الإلهي بعبارات الحب البشري العادي، مما يجعل من الصعب أحياناً التفريق بين الروحي والحسي فيها. ولم يكن من النادر أن يتهم خصوم التصوف شعراءه بأن الوشاح الصوفي يأتي عندهم مجرد ستار للتغطية على التغني بالخمرة المادية وبالحب الجسدي. ولعل ازدواجية الرمز في الأدب الصوفي هي التي كانت وراء رواجه الواسع حتى خارج أوساط المتصوفة.

ومن الأفكار الجديدة في التصوف بعد فكرة «الحب الإلهي» ـ كان مفهوم «الأحوال». وينسب إلى ذي النون المصري أنه كان أول من أدخله. فالسفر

(*) أنظر: عبد الرحمن بدوي. شهيدة العشق الإلهي، رابعة العدوية. القاهرة، ١٩٦٢، ص ٢٣، ١٢٣، ١٥١.

الصوفي، الذي ينتهي بمشاهدة الإله، ذو مراحل، يسميها «مقامات». وتغمر السالك، أثناء هذا السفر، فيوض شعورية، تدعى بـ «الأحوال». والفرق بين «المقامات» و «الأحوال» أن الأولى تتم بالجهد البشري، أما الثانية فتعرض بدون إرادة من الصوفي، فتكون بمثابة هبة من الله. وتورد الأدبيات الصوفية اللاحقة قوائم مختلفة، سواء من حيث العدد أو التسمية، للمقامات وللأحوال. فمن المقامات: التوبة، فالورع، فالزهد، فالفقر، فالصبر، فالتوكل، فالرضا. ومن الأحوال: القرب، فالمحبة، فالخوف، فالرجاء، فالشوق، فالمشاهدة، فاليقين.

وبدءاً من القرن التاسع صارت الغاية من سلوك طريق الحب الإلهي توصف بأنها الاتصال بالإله والاتحاد به. ويعبر عن هذا الاتحاد بلفظ «الفناء». ففي حالة الفناء، الذي يقارنه الباحثون عادة بـ «النرفانا» في البوذية، يقمع الصوفي إرادته، ويتجرد عن رغباته الدنيوية وصفاته البشرية، فيغدو بوسعه الاتصال بالإله والتلاشي فيه. ولكن الفناء ليس إلاّ وجهاً من عملية مزدوجة، دياليكتيكية. فحينما يتلاشى المرء في الإله، بتخليه عن كل ما هو عابر ومؤقت، إنما يشارك في الذات الإلهية الخالدة، في الوجود الحق، الوجود السرمدي في «المطلق»، وهو ما يدعوه الصوفية بـ «البقاء». فيكون الفناء بقاءً، والبقاء فناءً.

وكان من الألوان المتطرفة من مذهب الفناء ما جاء به أبو يزيد (بايزيد ـ بالفارسية) طيفور البسطامي (ت: ٨٤٧)، الذي تنسب إليه طريقة «الطيفورية». ويروى أنه طرد مراراً من مدينته بسطام (شمال شرق ايران) متهماً بالكفر. وأما السبب في ذلك فهو «شطحاته»، التي رأى فيها خصومه تطلعات للاتحاد بالإله، حتى ولتأليه الذات، فمنها قوله: «رفعني (أي الله) مرة، فأقامني بين يديه، وقال لي: يا أبا يزيد! إن خلقي يحبون أن يروك. فقلت: زيني بوحدانيتك، وألبسني أنائيتك، وارفعني إلى أحديتك ـ حتى إذا رآني خلقك قالوا: رأيناك (أي الله)، فتكون أنت ذاك، ولا أكون (أي أبو يزيد) هناك».

ويروى أنه «دق رجل على أبي يزيد باب داره، فقال له: من تطلبه؟ قال: أطلب أبا يزيد. فقال: مر! ويحك! فليس في الدار غير الله». ولعلّ أشهر شطحاته، وأنكرها في أعين خصومه، كان قوله: «سبحاني! سبحاني! ما أعظم

شاني»(*). فإن «سبوح» و «سبحان» كان تعتبر من أسماء الله تعالى، لا يجوز أن يسمى به غيره.

وكان من الطبيعي أن تقابل هذه الشطحات وغيرها بالاستهجان والاستنكار. ولكن أبا يزيد لم يصب بكبير أذى بسببها. ويفسر مؤلف متأخر هذه الحقيقة بأن البسطامي كان يتذرع بالوسيلة التي اعتاد غيره من المتصوفة اللجوء إليها، إلا وهي ادعاء الجنون. ولكن لعلّ الفضل الأول في ذلك إنما هو كون أبي يزيد لم يشارك في الحياة السياسية، بصراعاتها وتقلباتها. فالاعتبارات السياسية هي التي كانت، عادة، السبب الحقيقي في ملاحقة المخالفين في المعتقدات الدينية، أما المخالفة نفسها فلم تكن إلا مجرد حجة. ولا يخرج عن هذه القاعدة حتى المقتل المأساوي، الذي لاقاه ببغداد في ٢٢ آذار من عام ٩٢٢ «شهيد الصوفية الأكبر» أبو عبد الله (أو أبو المغيث) الحسين بن منصور الحلاج، الذي كان الاشتباه بانتمائه إلى القرامطة أهم أسباب إعدامه الشنيع.

٣ ـ الحلاج وطلائع التأمل النظري

وسع الحلاج نطاق «الحب الإلهي»، بحيث لم يعد يقتصر على نخبة من الناس، على المتصوفة، وإنما صار مبدأً كونياً، يتخلل كافة الكائنات في العالم، ويصلها بالمطلق، بـ «الحق». وفي الحب يندمج الذات والموضوع، الإنسان والإله، في كل واحد، لا تمايز فيه. ويصور لنا الحلاج هذه الوحدة في الأبيات التالية، التي صادفت انتشاراً واسعاً في الأوساط الصوفية:

أنا مَنْ أهوى ومن أهوى أنا ... نحن روحان حللنا بدنا

نحن، مذ كنّا على عهد الهوى ... تضرب الأمثال للناس بنا:

فإذا أبصرتني أبصرته ... وإذا أبصرته أبصرتنا(**)

وإلى الحلول نُسبت أبيات الحلاج التي تتحدث عن ظهور «اللاهوت» في صورة «الناسوت»:

(*) أنظر هذه النصوص في: عبد الرحمن بدوي. شطحات الصوفية. الكويت، ١٩٧٨، ص ٢٨، ٨٤.

(**) ديوان الحلاج. نشر كامل مصطفى الشيبي. بغداد، ١٩٧٤، الأبيات ٤٨٢ ـ ٢٨٤.

سبحان مَنْ أظهر ناسوتُه | سِرَّ سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهراً | في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقُه | كلحظة الحاجب بالحاجب(*)

على أن أكثر «شطحاته» إيذاناً بالحلول، في رأي خصومه، كان قوله الشهير: «أنا الحق!». بيد أن الحلاج لم يكن يعني حلول الإله في هذا أو ذاك من البشر، وهو ما دعي لاحقاً بـ «الحلول المقيّد»، وإنما كان يقصد به، في المقام الأول، تجليه في صور كافة الكائنات، أي «الحلول المطلق». فالكائنات المفردة هي بمثابة الأجزاء للإله، ولذا يحضر فيها جميعها، وليس في واحد معين منها، دون غيره. «فالحق تعالى عن الأين والمكان، وتفرّد عن الوقت والزمان، وتنزّه عن القلب والجنان، واحتجب عن الكشف والبيان، وتقدم عن إدراك العيون، وعما تحيط به أوهام الظنون»(**).

إن الإله هو «جملة الكل». ولذا فإنه «متعال» عن أي شيء مفرد، «محايث» للأشياء جميعاً. ولكن لا يعرف ذلك إلا القلة من الناس:

وأيُّ الأرض تخلو منكَ حتى | تعالَوا يطلبونك في السماء
تراهم ينظرون إليك جهراً | وهم لا يبصرون من العماء!(***)

وكان الحلاج أول من طرح فكرة «النور المحمدي»، التي ستغدو ذات شأن كبير في التصوف النظري، حيث لقيت تطويرها في مفهوم «الإنسان الكامل» (الذي سنعود إليه في الفصل الخاص بالوجودية). فعنده أن النور المحمدي قديم، وأنه مصدر الخلق جميعاً والموجودات كافة، وفيه كانت صورة الإنسان كاملة. ولذا فإن محمداً، الذي هو خاتم الأنبياء، كان، في الحقيقة، أول الخلق أجمعين.

ومن النور المحمدي ظهرت أنوار النبوات الأخرى، فما سائر الأنبياء إلا

(*) الأبيات ٥١ ـ ٥٣.
(**) أخبار الحلاج. باريس، ١٩١٣، ص ٨٠ ـ ٨١.
(***)ديوان الحلاج. الأبيات ١٥ ـ ١٦؛ البيت ٣٦٤.

صور من ذلك النور الأزلي. ولذا فالأديان، على اختلافها، واحدة في الأصل، متطابقة في الجوهر: «اعلمْ أن اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسامٍ متغايرة، والمقصود منها لا يتغيّر ولا يختلف»(*). حتى ويحكى عن الحلاّج قوله «إن الكفر والإيمان يفترقان من حيث الإسم، وأما من حيث الحقيقة فلا فرق بينهما»(**). وكانت تلك من أوائل تجليات النزعة الشمولية، التي ستغدو سمة مميزة لمذاهب أغلب مفكري الصوفية.

وكان الحلاج في طليعة الصوفية القائلين بـ «تعذير إبليس». فإبليس، حيث رفض السجود لآدم، إنما أخلص للتوحيد، الذي يمنع السجود لغير الله، فكان عصيانه طاعة في الحقيقة. وحيث هدّد بالنار وما رجع، إنما كان مثالاً رائعاً «للفتوة والثبات على الدعوة». ولذا لا يتورع الحلاج عن اتخاذ إبليس «صاحباً وأستاذاً». ويربط الحلاج موقف إبليس بفكرته في «المحبة»، فيروي المشهد التالي: «قال (الإله): فإني أعذبك عذاب الأبد، فقال (إبليس): أوَلست تراني في عذابك لي؟ قال: بلى. فقال: فرؤيتك لي تحملني على رؤية العذاب، افعل بي ما شئت»(***).

وأخذ الحلاج بالنزعة الباطنية Esoterism التي كانت قد ارتسمت ملامحها لدى أسلافه من المتصوفة، ودفع بها إلى الأمام. فقد ميز بين الظاهر، أي الشريعة، وبين الباطن، أي «الحقيقة». والحقيقة هي المعرفة التي تأتي من معاينة «الحق»، من الاتحاد بالمطلق. والشريعة ضرورية لتنظيم حياة العامة من الناس، ولكنها تكف عن كونها لازمة للمتصوفة الذين بلغوا «الحقيقة». في ذلك يقول: «اعلم أن المرء قائم على بساط الشريعة ما لم يصل إلى مواقف التوحيد. فإذا وصل سقطت من عينه الشرائع»(****).

وقد درجت الأبيات الصوفية اللاحقة على اعتبار الشريعة بداية «السفر»

(*) الحلاج. كتاب الطواسين. باريس، ١٩١٣، ص ١٣.
(**) القزويني. أخبار الحلاج، ص ٥٣.
(***) الحلاج. كتاب الطواسين، ص ١١.
(****) القزويني. أخبار الحلاج، ص ٧٣.

الصوفي و «الحقيقة» نهايته. وأما وسط السفر، فسمّي بنفس اسم السفر ككل ـ «الطريقة». وكان البسطامي والحلاّج من ممثلي النزعة «اللاناموسية» («اللاشرعية» Anomism) في الصوفية. فكان هؤلاء المتصوفة ينظرون إلى النواميس والشرائع الإلهية على أنها شيء شكلي، ظاهري، لا يلزم إلا للمبتدئين، لمن هم في أول الطريق الصوفي. فعندهم «أن من عرف الله سقطت عنه الشرائع». ويشكو ابن حزم دعواهم «أن في أولياء الله تعالى من هو أفضل من جميع الأنبياء والرسل»، وقولهم «إن من بلغ الغاية القصوى من الولاية، سقطت عنه الشرائع كلها، من الصلاة والصيام والزكاة وغير ذلك، وحلت له المحرمات كلها، من الزنى والخمر وغير ذلك»(*).

وإلى جانب هذه النزعة عرف التصوف الإسلامي وجهة أخرى، «ناموسية»، ملتزمة بالشريعة. فكان أنصارها يطالبون بألا تخرج التجربة الصوفية عن الحدود الدينية وبأن يكيّف المتصوفة مذاهبهم مع القرآن والسنّة، ويؤكدون على أن «الاتحاد» بالإله إنما هو مجرد حالة نفسية، وليس عملية أنطولوجية (وجودية). وإلى هذا الجناح «المعتدل» من الصوفية انتمى المحاسبي (ت: ٨٥٧)، ومعروف الكرخي (ت: ٨١٥/٨١٦)، والسري السقسطي (ت: ٨٧٠)، والتستري (ت: ٨٩٦)، والمكي (ت: ٩٠٩)، والرويم (ت: ٩١٦)، والشبلي (ت: ٩٤٥)، والجنيد (ت: ٩١٠)، والقشيري (ت: ١٠٧٢)، والهروي الأنصاري (ت: ١٠٨٩). ومن أبرز أعلام الصوفية المعتدلة، إن لم يكن أبرزهم إطلاقاً، كان أبو حامد الغزالي أو الغزالي).

٤ ـ الغزالي بين الكلام والفلسفة والتصوف

ولد الغزالي عام ١٠٥٨ في قرية غزالة بضواحي طوس من أعمال خراسان. وتلقى تحصيله العلمي في طوس، ومن ثم في جرجان، فنيسابور أخيراً، حيث درس على الأشعري أبي المعالي الجويني. وبعد وفاة معلمه قصد إلى الوزير السلجوقي نظام الملك، الذي ولاه عام ١٠٩١ التدريس في مدرسة النظامية التي أسسها ببغداد. وبعد اغتيال الاسماعيلية لنظام الملك (عام ١٠٩٢) قرر الغزالي

(*) ابن حزم. كتاب الفصل، ج ٤، ص ١٨٨، ٢٢٦.

ترك بغداد، فخرج منها حوالى عام ١٠٩٥، بذريعة الحج إلى البيت الحرام. وقد أمضى في التطواف ١١ سنة، زار خلالها دمشق والقدس ومكة وغيرها من المدن. وفي عام ١١٠٦ عاد للتدريس في المدرسة النظامية بنيسابور، وذلك بناء على دعوة فخر الملك، ابن نظام الملك. ثم حط الرحال في مسقط رأسه بطوس، حيث سرعان ما أدركته الوفاة، وذلك في الثامن عشر من كانون الأول/ ديسمبر عام ١١١١.

إن من بالغ الصعوبة تقديم عرض منسق لأفكار الغزالي الفلسفية. ويعود هذا، في المقام الأول، إلى أن أبا حامد ينوّه، وفي أكثر من مكان، بأن له من الآراء المنشورة ما يصرّح به لعامة الناس، وله من الآراء المستورة، ما يضن به حتى على خاصة الخاصة. ففي مطلع «مشكاة الأنوار» يقول إنه «ليس كل سر يكشف ويفشى، ولا كل حقيقة تعرض وتجلى، بل صدور الأحرار قبور الأسرار. ولقد قال بعض العارفين: إفشاء سر الربوبية كفر». وفي «الأربعين من أصول الدين» يخاطب قارئه: «إذا أردت صريح المعرفة بحقائق هذه العقيدة، من غير مجمجة ولا مراقبة، فلا تصادفه إلا في بعض الكتب المضنون بها على غير أهلها». وفي «منهاج العابدين» يتمثل بالأبيات المنسوبة إلى زين العابدين:

إني لأكتم من علمي جواهره ... كيلا يرى ذاك ذو جهل فيفتتنا

....

يا رب جوهر علم لو أبوح به ... لقيل لي: أنت ممن يعبد الوثنا

ولاستحلّ رجال مسلمون دمي ... يرون أقبح ما يأتونه حسناً

ثم إن الغزالي، في سيرة حياته «المنقذ من الضلال» (والتي يشبهها الكثيرون بـ «اعترافات» القديس أوغسطين)، يصرح بأنه كان أثناء عمله ببغداد «ينشر العلم الذي به يكسب الجاه»، وأن نيته في التدريس كان باعثها ومحركها «طلب الحياة وانتشار الصيت»، وأن كل ما كان عليه من العلم والعمل «رياء وتخييل»... ومن هنا يميل بعض الدارسين إلى التشكيك بصدق الغزالي ليس فقط في الطور المذكور من حياته الفكرية. وفي الكتب التي وصلتنا كان الغزالي، كما لاحظ ابن طفيل، «بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضع ويحل في آخر، ويكفر

بأشياء ثم يتحللها»(*). وحتى في المؤلفات، التي لا خلاف في صحة نسبتها إلى أبي حامد، نجده، كما يقول ابن رشد، «لم يلزم مذهباً من المذاهب...، بل هو مع الأشاعرة أشعري، ومع الصوفية صوفي، ومع الفلاسفة فيلسوف»(**). فلننظر، عن كثب، في موقف مفكرنا من تيارات عصره المذكورة هذه.

يذكر الغزالي في «المنقذ» أنه بعد نبذه للتقليد راح يطلب «العلم اليقيني»، فابتدأ بعلم الكلام، ولكنه لم يجد في الكلام ما يشفي غليله، لأنه، عنده، صناعة هدامة في المقام الأول. فالمتكلمون «أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم»(***). ولذا فإنه وجد علم الكلام، الذي قد يفيد في حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة، قليل النفع لمن يطلب العلم البناء واليقين الحق. وفي مؤلف آخر، حرره قبل أيام من وفاته، وبعنوان بالغ الدلالة ـ «إلجام العوام عن علم الكلام»، يحذر أبو حامد من أن الطرق الكلامية، بنزعتها المنطقية ـ الجدلية، من شأنها أن تزرع في قلوب عامة الناس، غير المتروِّضين بالأساليب النظرية، بذور الشك، وليس اليقين. «فأدلة المتكلمين مثل الدواء، ينتفع به آحاد الناس ويستضر به الأكثرون»(****). بيد أنه من الطريف أن المتكلمين لم يتورعوا، في سعيهم لإضفاء المشروعية على علمهم، عن اتخاذ الغزالي ـ وبرغم توجه مؤلفاته المعادي عموماً لعلم الكلام ـ حليفاً لهم، كونه قد نوه بنفع هذا العلم، ولو لأفراد قلة من البشر.

وكان الغزالي في مؤلفه الأساسي الذائع الصيت ـ «إحياء علوم الدين» أكثر حدة في هجومه على المتكلمين وصناعتهم. فهو يتهم علم الكلام بأنه «أدى إلى التعصبات الفاحشة، المفضية إلى إهراق الدماء وتخريب البلاد»، ويذكر أنه إلى تحريمه ذهب الشافعي ومالك وأحمد ابن حنبل وسفيان الثوري وجميع أهل الحديث

(*) ابن طفيل. حي بن يقظان، ص ٥٨.

(**) ابن رشد. فصل المقال، ص ٢٧.

(***) الغزالي. المنقذ من الضلال. بيروت، ١٩٦٩، ص ١٦.

(****) الغزالي. الجام العوام عن علم الكلام. بهامش «الإنسان الكامل» للجيلي. القاهرة، ١٩٦٣، ص ٣٦.

من السلف(*). وقد صارت تهجمات الغزالي، هذه وغيرها، من العناصر الراسخة في مخزون الفئات المعارضة للكلام في القرون اللاحقة.

ومع ذلك تجد الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة»، المكرس لنقد بعض موضوعات المشائية الشرقية، ينطلق من مذاهب المتكلمين (لا الأشاعرة فحسب، بل والمعتزلة وغيرهم أيضاً)، ويستخدم الطرق الكلامية على نطاق واسع. ولكنه يتحفظ، هنا، فيذكر أنه حين يستند إلى هذا أو ذاك من المذاهب الكلامية فإنه ليس من الضروري أن يكون هو نفسه معتقداً به. وإذ يكاد صاحب «التهافت» يقتصر فيه على النقد الهدام، فإنه يطرح برنامجه الإيجابي البناء في مؤلف آخر، هو «الاقتصاد في الاعتقاد»، الذي ذهب إلى أنه يحوي «لباب علم المتكلمين». ولكن علماء الكلام، وبينهم مؤرخ الأشاعرة الكبير تاج الدين السبكي (ت: ١٣٧٠)، قالوا بأن «الاقتصاد» وغيره من كتب الغزالي في أصول الدين موضوعة «على طريقة السلف» وليس «على طريقة المتكلمين»(**).

وبعد الفروغ من علم الكلام شرع صاحب «المنقذ» بمطالعة الفلسفة. وهو يذكر أن الفلاسفة أقسام وأصناف، ولكنهم، على كثرة أصنافهم، «يلزمهم وصمة الكفر والإلحاد»، غير أنه بين القدماء منهم والمتأخرين «تفاوت عظيم» في البعد عن الحق والقرب منه. وينقسم الفلاسفة، عنده، إلى ثلاثة أقسام: ١ ـ الدهريون، وهم طائفة من قدامى الفلاسفة، قالوا بقدم العالم، وأنكروا الصانع المدبّر؛ ٢ ـ الطبيعيون، وهم الذين أكثروا الخوض في الطبيعيات، فردوا كافة الظواهر الطبيعية، بما في ذلك الفكر البشري، إلى عوامل طبيعية، وجحدوا الحشر والنشر، والقيامة والحساب، وغيرها من الأخرويات، وإن اعترفوا بفاطر حكيم؛ ٣ ـ الإلهيون، الذين يدرج الغزالي بينهم سقراط وأفلاطون وأرسطو، «وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية، وأوردوا في الكشف عن فضائحهم ما أغنوا به غيرهم». وفي عداد الإلهيين يأتي أيضاً «شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين»، كابن سينا والفارابي. وضد هؤلاء بالذات وضع الغزالي مؤلفه النقدي «تهافت الفلاسفة».

(*) الغزالي. إحياء علوم الدين، ج ١، القاهرة، ١٩٣٩، ص ٥٣.
(**) السبكي. طبقات الشافعية الكبرى، ج ٤، ص ١٠٣.

على أن صاحب «التهافت» ينوّه، ومنذ المقدمة، بخطأ ما شاع عن قدامى «الإلهيين» من نفي أركان الدين الأساسية، كوجود الإله والنبوات والحياة الآخرة وغيرها. فهو يقول إن زعماء الفلاسفة ورؤساءهم «براء عما قذفوا به من جحد الشرائع، فإنهم مؤمنون بالله، مصدقون برسله، وأنهم اختبطوا في تفاصيل بعد هذه الأصول، قد زلوا فيها»(*). وعليه، فإن ضلالات الفلاسفة إنما تتعلق بالفروع والتفاصيل تحديداً. وبين هذه التفاصيل تأتي مسائل ثلاث، تستوجب التكفير، هي: القول بقدم العالم، وحصر علم الله بالكليات دون الجزئيات، وإنكار حشر الأجساد. ويذكر الغزالي سبع عشرة مسألة أخرى، ضلّ الفلاسفة في حلها، ولكنها لا تبرر، في رأيه، تهمة التكفير، وإنما يجب الاكتفاء فيها بالتبديع. ويدرج في عدادها عجز الفلاسفة عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم، وعن إقامة الدليل على أنه واحد، لا شريك له، وعلى أنه ليس بجسم، وغيرها. ولكن المسائل الثلاث المذكورة، وغيرها من الآراء المنكرة دينياً، والتي هي معرض الهجوم الرئيسي في «المنقذ من الضلال» و «تهافت الفلاسفة»، يأخذ بها الغزالي نفسه في مؤلفات أخرى، مثل «معارج القدس» و «المضنون به على غير أهله»، مما يدفع ببعض الدارسين إلى اعتبار هذه المؤلفات في عداد المنحولات.

وإذا كان الغزالي ينتقد آراء مشائيي المشرق المتعلقة بـ «الإلهيات» خاصة، فإنه سعى لإضفاء المشروعية على الأقسام الباقية من الفلسفة المشائية ـ المنطق، والرياضيات والطبيعيات. وقد جهد خاصة في الترويج للمنطق. ففي «معيار العلم» و «القسطاس المستقيم» وغيرها راح يقدم المنطق في لباس ديني، أملاً في تخفيف حدة تهجم رجال الدين عليه، فشرع يستبدل المصطلحات القديمة بأخرى(**)، ويستعيض عن أمثلة المناطقة بأمثلة فقهية، الخ. وكان يعتبر المنطق علماً ضرورياً لتحصيل المعرفة اليقينية. فهو، عنده، «مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً»(***).

(*) الغزالي. تهافت الفلاسفة، ص ٧٥.

(**) مثل «ميزان التعادل» و «ميزان التلازم» و «ميزان التعاقد»، بدلاً من قوانين الهوية والتناقض والثالث المرفوع.

(***) الغزالي. المستصفى من علم الأصول. القاهرة، ١٣٥٦هـ، ص ٧.

ولم يكن هذا الموقف ليرضي المتعصبين من رجال الدين، كابن الصلاح (ت: ١٢٤٥)، صاحب الفتوى الشهيرة، التي ذهب فيها إلى أن «المنطق مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شرّ»، «فمن تمنطق فقد تزندق»... واتهم الغزالي من قبل المازري والطرطوشي وغيرهم بالأخذ عن الفلاسفة، ورمي بالمروق والإلحاد. ويروي السبكي أنه لما دخلت مصنفات الغزالي إلى المغرب حمل إلى السلطان علي بن يوسف بن تاشفين أنها «مشتملة على الفلسفة المحضة»، فأمر بإحراق كتب الغزالي، وتوعد بالقتل من وجد عنده شيئاً منها(*).

وكان من الأمور، التي أثارت حفيظة المتزمتين من رجال الدين على صاحب «تهافت الفلاسفة»، ما يلي. فقبل «التهافت» كان الغزالي قد وضع مؤلفاً بعنوان «مقاصد الفلاسفة»، يبسط فيه مفصلاً المذهب المشائي، بحجة معرفة المذهب تمهيداً لنقده. على أن ما يلفت النظر هو أن أبا حامد يتوقف مسهباً هنا لعرض العديد من الأقسام الفلسفية، بما فيها المنطقيات ومعظم الطبيعيات، التي لا يعتزم، كما يصرح هو نفسه، نقدها وتفنيدها، ناهيك عن كونه يعتبرها حيادية بالنسبة للدين، حتى ومقبولة تماماً من جهته. ثم إن أسلوب «المقاصد» أقرب إلى أسلوب الكتب التدريسية (بما في ذلك مختلف «التمارين»، التي يترك للقارىء حلها). هذا فضلاً عن أن الغزالي لا يستند في «تهافت الفلاسفة» إلى «مقاصد الفلاسفة»، فجاء العرض في الكتاب الأول مكتفياً بذاته. وفي ضوء هذه الوقائع كلها كان للبعض أن يتبين في «المقاصد» مجرد حيلة من الحيل الكلامية المعروفة: نشر الآراء المنكرة دينياً تحت شعار نقدها. ومما له دلالته هنا كان مصير كتاب «المقاصد» في الغرب اللاتيني. ففي القرن الثاني عشر نقله إلى اللاتينية دومينيكوس غنديسالفي، بعد حذف مقدمته التي تذكر عزم المؤلف على انتقاد الآراء المبسوطة هنا لاحقاً. وقد نشرت الترجمة في البندقية عام ١٥٠٦ بعنوان: «منطق الغزالي العربي وفلسفته» «Algazelis arabic logica et philosophia»، وراجت بصفتها خلاصة للفلسفة المشائية، وأدرج الغزالي نفسه في عداد مشائيي الإسلام.

وإذا كان الغزالي حاداً في مؤلفاته التي ينتقد فيها بعض مسائل الإلهيات

(*) السبكي. طبقات الشافعية الكبرى، ج ٤، ص ١١٤.

المشائية الشرقية، فينسب أحياناً القول بهذه المسألة أو تلك إلى الكفر، فإنه في رسالة «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» يتبين لنا داعية ونصيراً متحمساً لأفكار التساهل الديني. فهو يحذر من التسرع في إطلاق صفة «الكفر» على المخالف في الرأي، «فالمبادرة إلى التكفير إنما تغلب على طباع من يغلب عليه الجهل». وعنده أن الإيمان الصحيح هو الاعتراف بأركان الدين، وأما الانحراف في الفروع والتفاصيل والطقوس فلا يجوز اتخاذه أساساً للتكفير. ويسوق تأييداً لذلك قول النبي، صلعم ـ أول ما خط الله في الكتاب الأول: أنا الله، لا إله إلا أنا، سبقت رحمتي غضبي، فمن شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله فله الجنة.

ومن الأخبار الدالة على سعة رحمته تعالى يذكر الغزالي ما يروى عن عائشة أنها قالت: فقدت النبي ـ صلعم ـ ذات ليلة، فابتغيته، فإذا هو في مشربة يصلي. فرأيت على رأسه أنواراً ثلاثة، فلما قضى صلاته، قال: مهيم من هذه؟ قلت: أنا عائشة، يا رسول الله. قال: أرأيت الأنوار الثلاثة، قلت: نعم، يا رسول الله، قال: إن آتٍ أتاني من ربي، فبشرني أن الله تعالى يُدخل الجنة من أمتي سبعين ألفاً بغير حساب ولا عذاب، ثم أتاني في النور الثاني آت من ربي، فبشرني أن الله تعالى يدخل الجنة من أمتي مكان كل واحد من السبعين ألفاً سبعين ألفاً بغير حساب ولا عذاب، ثم أتاني في النور الثالث آت من ربي، فبشرني أن الله تعالى يدخل الجنة من أمتي مكان كل واحد من السبعين ألفاً المضاعفة سبعين ألفاً بغير حساب ولا عذاب. فقلت: يا رسول الله، لا تبلغ أمتك هذا. قال: يكملون لكم من الأعراب، ممن لا يصوم ولا يصلي.

ويعقب الغزالي قائلاً: هذا في أمة محمد ـ صلعم ـ خاصة. وأنا أقول إن الرحمة تشمل كثيراً من الأمم السالفة، وإن كان أكثرهم يعرض على النار، إما عرضة خفيفة في لحظة أو في ساعة، وإما في مدة، حتى يطلق عليهم اسم «بعث النار». بل أقول إن أكثر نصارى الروم والترك في هذا الزمان تشملهم الرحمة(*).

(*) القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي، ج ١، مصر، مكتبة الجندي، ب. ت، ص ١٥٤.

وفي هذا الإطار يرد الغزالي على المتعصبين من رجال الدين، الذين «ضيقوا رحمة الرب على الخلق»، مستندين إلى ما يروى عن النبي ـ صلعم ـ من قول ـ «يقول الله تعالى لآدم عليه السلام ـ يوم القيامة: يا آدم، ابعث من ذريتك بعث النار. فيقول: يا رب من كم؟ فيقول: من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعين»، وكذلك قوله، صلعم: «ستفترق أمتي على نيف وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة». ويجيب أبو حامد بأن الحديث الأول صحيح، ولكن ليس المعني به أنهم كفار مخلدون، بل أنهم يدخلون النار ويعرضون عليها ويتركون فيها بقدر معاصيهم، ويجوز أن يصرفوا عن طريق جهنم بالشفاعة كما وردت به الأخبار التي لا تحصى، والتي تشهد على سعة الرحمة الإلهية، ومنها الحديث المذكور نقلاً عن عائشة. وأما بخصوص الحديث الثاني، وهو قوله «الناجية منها واحدة»، فيذهب الغزالي إلى أن الرواية فيه مختلفة. فقد روى أيضاً: «الهالكة منها واحدة». وحتى إذا أخذ بالرواية الأولى، فإن معنى الناجية هي فقط أنها لا تعرض أبداً على النار، ولا تحتاج إلى الشفاعة.

ويرفض الغزالي اعتبار مخالفة الأخبار وإنكار الإجماع كفراً: «لو أنكر ما ثبت بأخبار الآحاد فلا يلزمه به الكفر. ولو أنكر ما ثبت به الإجماع، فهذا فيه نظر. لأن معرفة كون الإجماع حجة قاطعة فيه غموض، يعرفه المحصلون لعلم أصول الفقه. وأنكر النظام [من المعتزلة] كون الإجماع حجة أصلاً. فصار كون الإجماع حجة مختلفاً فيه»(*).

وكانت هذه الآراء تتوافق كل الاتفاق مع توجهات الجناح الليبرالي من أجل التصوف، الذين حطّ صاحب «المنقذ من الضلال» رحاله عندهم بعد مسيرته الروحية الطويلة بحثاً عن «اليقين». ويعرض الغزالي في كتابه الموسوعي «إحياء علوم الدين»، الذي تغلب فيه القضايا الفقهية، لعدد من جوانب التصوف، لا سيما العملية منها، كمشروعية السماع ومسألة المقامات والأحوال، وغيرها. أما في «مشكاة الأنوار» ـ وهو مؤلفه الأساسي في التصوف ـ فيبني صرح مذهب فكري، متسق نسبياً، يمثل لوناً من «ميتافيزيقا النور». فهو ينطلق من الآية القرآنية ـ **﴿الله نور السموات والأرض﴾** (النور: ٣٥)، ليصور الكون كله هرماً

(*) القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي، ج ١، ص ١٤٥.

من الأنوار، قاعدته الذات «المظلمة»، المادية، وقمته النور المحض، الإله.

إن النور، كما يقول الغزالي، يعني عادة الظهور، أي ما يبصر بنفسه، وما يبصر به غيره. ومنه الشمس والقمر والنيران المشتعلة والسرج. وذلك هو «النور المحسوس». والعين الباصرة مساوية للنور أيضاً، حتى لتسمى بالنور. وعند التعمق في التحقيق يتبين أن العقل أولى من العين الباصرة بأن يسمى نوراً، لأنه لا يظهر الأشياء المدركة فحسب، بل ويظهر نفسه أيضاً، ناهيك عن أنه لا ينحصر في حدود المكان والزمان. وعلى هذا النحو يكون النور نورين: محسوس ومعقول. وبالاتفاق مع ذلك، هناك عالمان: سفلي، جسماني ظلماني، وآخر علوي، روحاني ونوراني. والأول هو عالم الشهادة، أو عالم الحس، والثاني هو عالم الملكوت، أو عالم العقل. وعالم الشهادة موازن لعالم الملكوت، فما من شيء في هذا العالم إلا وهو مثال لشيء من ذلك العالم، فيكون العالم الأول بمثابة «الظل» للثاني.

وأما العارف، سالك الطريق الصوفي، فيرتقي من الأمور المحسوسة إلى المعقولة، وينتهي إلى قمة هذه الأنوار، إلى الإله، فيرى أنه هو وحده النور الحقيقي، وما عداه فمجاز. وفي هذه الحالة يدرك العارف أنه ليس ثمة إلا الله، إلا الواحد الحق، ولا يعاين شيئاً غيره، فلا يرى ذاته، ويستغرق في الفردانية المحضة، فيبدو له إنه اتحاد بالإله. وعندما يعود من هذه الحالة، التي تشبه السكر، يدرك العارف أن هذا لم يكن حقيقة الاتحاد، بل يشبه الاتحاد، وذلك على غرار اتحاد الصورة التي في المرآة مع المرآة، أو اتحاد لون الخمرة التي في القدح مع لون القدح. وعليه، فإن اتحاد المتصوف بالإله، وفناءه فيه، ينبغي أن يفهم ـ كما يؤكد الغزالي ـ على أنه حالة نفسية، لا عملية أنطولوجية (وجودية).

إن الكلام والفلسفة والتصوف قد بقيت، في إبداع الغزالي، أقرب إلى الميادين المستقلة، المعزولة أحدها عن الآخر. وجاء التركيب بينها إيذاناً بحلول مرحلة نوعية جديدة في مسيرة التصوف الإسلامي، المرحلة الفلسفية، التي تمثلت في الإشراقية، وفي الوجودية خاصة.

الفصل الثاني

الإشراقية

تنطلق الإشراقية (أو حكمة الإشراق) من القول بالنور مبدأ أولاً، هو ـ على الصعيد الأنطولوجي (الوجودي) ـ جوهر الموجودات كافة، وهو ـ على الصعيد الغنوصيولوجي (المعرفي) ـ أساس المعرفة. وقد أرسى أسسها شهاب الدين السهروردي، المعروف بشيخ الإشراق.

ولد مفكرنا سنة ١١٥٣ في قرية سُهرورد (بالقرب من المدينة الإيرانية الحديثة زنجان، بشمال غربي ايران). وقد تلقى أصول الفقه والحكمة في مراغة (بأذربيجان الإيرانية القديمة) وأصفهان (في وسط ايران). ثم تنقل في ايران، وأمضى عدة سنوات في الأناضول، وتحول أخيراً إلى سورية، ولقي رعاية الملك الظاهر، حاكم حلب، وابن صلاح الدين الأيوبي. ولكن السهروردي كان في نقاشاته مع الفقهاء قليل الحيطة، بعيداً في الصراحة، فأفشى ببعض العقائد «الباطنية»، مما كان سبباً في النقمة عليه. فأودع السجن، ثم ما لبث أن مات فيه سنة ١١٩١، وعمره ٣٨ عاماً. وقد درج كتاب السير، ولا سيما منهم خصومه، على تلقيبه بـ «المقتول»، وذلك إشارة إلى أن موته لم يكن موت المؤمنين الحقيقيين، موت الشهداء، بل مات مداناً من قبل السلطات الدينية ككافر. ومع ذلك، فإن تلامذته وأتباعه كانوا ينعتونه بالشهيد.

وقد لقيت أفكار السهروردي رواجاً ملحوظاً في مشرق العالم الإسلامي خاصة. وقام تلامذته وأتباعه بنشر فلسفته عن طريق شرح مؤلفاته وإضافة التعليقات والحواشي عليها. وكان بين أبرز أولئك الشارحين شمس الدين الشهرزوري (ت. ح: ١٢٤٣)، تلميذه ورفيقه المقرّب، وقطب الدين الشيرازي

(ت: ١٣١١) الذي التقى عنده خطا الإشراقية والوجودية. وفي أثناء العهد الصفوي ببلاد فارس راجت أفكار السهروردي من خلال الميرداماد (ت: ١٦٣١)، كبير أعلام «مدرسة أصفهان»، ومن ثم تلميذه الشهير صدر الدين الشيرازي، المعروف أيضاً بالمّلا صدرا (ت: ١٦٤١)، والذي جمع بين مذاهب السهروردي وابن عربي وابن سينا.

وكان كتاب السهروردي «حكمة الإشراق» المرجع الرئيسي والرفيق الملازم vade mecum للإشراقيين. وسوف نهتدي به أدناه في عرض الأفكار الأساسية للفلسفة الإشراقية.

١ ـ مآخذ على المشائية

يقدّم السهروردي مذهبه على أنه لون من الحكمة الخالدة philosophia perennis («الحكمة العتيقة»، أو «الخميرة الأزلية» عنده)، التي هي واحدة في جوهرها، ولكنها تظهر في أشكال متفاوتة لدى مختلف الشعوب وفي مختلف العصور. وهذه الحكمة هي التي تجمع بين قدامى مفكري الهند وفارس، وبابل ومصر. وفي اليونان القديمة طوّرها الفلاسفة السابقون على أرسطو، وبينهم انبادوقليس وفيثاغورث، وأفلاطون خاصة ـ «إمام الحكمة ورئيسها، وصاحب الأيد والنور». وتتميز هذه الحكمة بالقول بالذوق، أو الكشف والإشراق، القائم على أنطولوجيا النور، باعتباره الطريق الأمين إلى الحق اليقين. ولكن إلى جانب هذه الحكمة الحدسية intuitive، «الذوقية الكشفية»، هناك حكمة أخرى، استدلالية discurcive، «بحثية نظرية»، هذّبها أرسطو وأتباعه من المشائيين. والذوق الكشفي أعلى من البحث النظري، ومع ذلك فإن «حكمة الإشراق» تجمع بين طريقي المعرفة كليهما.

ويؤكد السهروردي على ضرورة الجمع بين الطريقين من خلال تصنيفه التالي لطبقات الباحثين عن المعرفة:

١ ـ حكيم متوغل في التأله Theosophy، عديم البحث، مثل أكثر الأنبياء والأولياء من الصوفية كالبسطامي والتستري والحلاج.

٢ ـ حكيم متوغل في البحث، عديم التأله، مثل الفلاسفة كالفارابي وابن سينا.

٣ ـ حكيم متوغل في البحث والتأله معاً، وإلى هذه الطبقة «النادرة جداً» ينتمي فيثاغورث وأفلاطون، وبطبيعة الحال ـ السهروردي نفسه(*).

لقد جاء المذهب الفكري، المبسوط في «حكمة الإشراق»، مزيجاً من الأفلاطونية والأرسطية. وهنا تخضع الفلسفة المشائية (المنطقيات في الصورة التي أعطاها إياها ابن سينا، و «الإلهيات»، والطبيعيات) لمعالجة نقدية، تنطلق، في المقام الأول، من اعتبارات المكانة الأساسية، الأنطولوجية والغنوصيولوجية، للنور، الذي يطابق بين عالمه وبين عالم المُثل الأفلاطونية.

ويتألف كتاب «حكمة الإشراق» من قسمين، كرس أولهما للمنطق، لـ «ضوابط الفكر». ويتوزع هذا القسم إلى مقالات ثلاث، تتناول المعارف والتعريفات (اللغة وصلة اللفظ بالمعنى والتعريف) والحجج (القضايا والقياسات) والمغالطات. وفي المبحث الأخير يتوقف السهروردي لانتقاد بعض النواحي التي تكاد تغطي كافة أقسام الفلسفة المشائية ـ لا المنطق فحسب، بل والميتافيزيقا والفيزياء وعلم النفس.

وينبري السهروردي لإصلاح المنطق الأرسطي عبر تخليصه مما بدا له فيه من إفراط في الصورية وإغراق في التفصيل وخاصة لدى المشائيين المتأخرين. ومن ذلك سعيه، في تصنيفه للقضايا، لرد أشكالها المختلفة إلى شكل واحد، أساسي. فمن حيث الكيف يرد القضايا السالبة كلها إلى قضايا موجبة، باعتباره الإيجاب أصلاً والسلب فرعاً، فعنده أن الإيجاب ثابت عيني، أما السلب فهو في الذهن فقط، وليس في الخارج. ومن حيث الكم يرد القضايا الجزئية كلها إلى قضايا كلية، ففي العلوم لا تطلب البرهنة على القضايا الجزئية، بل على الكلية، وأما القضايا الشخصية فيهملها، لأنها ليست بذات قيمة معرفية. ومن حيث الجهة يرد القضايا كلها إلى قضايا ضرورية، فيجعل الإمكان والامتناع جزءاً من

(*) مجموعة دوم مصنفات شيخ إشراق شهاب الدين السهروردي. باريس ـ طهران ١٩٥٢، نشر هـ. كوربان، ص ١١ ـ ١٣، ٣٠٥ ـ ٣٠٦.

المحمول(*).

ويدخل السهروردي تعديلات أكبر على مبحث المقولات، وهو يرى أنه ليس ثمة أساس كاف لحصر المقولات في عشر تحديداً. وعلى كل حال، فإن «الفضلاء من شيعة المشائيين» أنفسهم يعترفون بأنه لا برهان لهم على هذا الحصر. ومن هنا يقترح شيخ الإشراق رد المقولات إلى خمس، هي: الجوهر، والحركة، والإضافة، والكم، والكيف. أما مقولات «متى» و «أين» و «الملك» و «الوضع» فيعتبرها ضروباً من الإضافة، ومقولتا «الفعل» و «الانفعال» ضربين من الحركة. كما ويزعم السهروردي أن المذهب التقليدي في المقولات ليس مأخوذاً عن المعلم الأول، أرسطو، وإنما «عن شخص فيثاغوري، يقال له أرخوطس»(**).

وينفي صاحب «حكمة الإشراق» الأهمية المعرفية للتعريف الأرسطي. ففيه، كما ذكرنا أعلاه، يعرّف الشيء (مثلاً: «الإنسان هو الحيوان الناطق») من خلال الذاتي العام، أي الجنس («الحيوانية») والذاتي الخاص، أي الفصل («النطق»). ولكن هذا التعريف، في رأي السهروردي، لا يقدم أية معرفة جديدة عن الشيء المعرَّف، ويشكل، في الحقيقة، ضرباً من تحصيل الحاصل، وذلك، أولاً، لأن الفصل مجهول لمن لا يعرف الشيء المعرَّف؛ ثانياً، لأن الجنس مفهوم أخفى من المفهوم المعرَّف؛ وثالثاً، ما الضمانة على أنه ليس ثمة ذاتي آخر، غفل عنه، ولا يعرف الشيء إلا به. ويذهب السهروردي إلى أن الأشياء البسيطة، غير المركبة (كالسواد، مثلاً)، إنما تُعلم بالمعاينة المباشرة، وليس لها تعريف. وأما الأشياء المركبة فتعرف بالإشارة إلى جملة الأشياء البسيطة، التي لا تجتمع إلاّ في المركب المعني(***).

ومن أهم مآخذ السهروردي على الميتافيزيقا المشائية يأتي إنكارهم للمُثل

(*) فهو يرد القضية ـ «كل إنسان ممكن أن يكون كاتباً» إلى «كل إنسان بالضرورة هو ممكن أن يكون كاتباً».

(**) مجموعة دوم. . .، ص ٧٤. وانظر أيضاً: مجموعة الحكمة الإلهية، المجلد الأول. اسطنبول، ١٩٤٥، ص ١١، ١٢، ٢٨٤.

(***) مجموعة دوم. . .، ص ١٨ ـ ٢١، ٧٣ ـ ٧٤.

الأفلاطونية، التي ينهض شيخ الإشراق لإعادة الاعتبار إليها. وهو يسوق نوعين من البراهين على وجود عالم المثل ـ كشفي، وبحثي. والنوع الأول يقوم على اعتبارات المشاهدة الشخصية. فيذهب السهروردي إلى أن أفلاطون وفيثاغورث وانبادوقليس وهرمس وغيرهم من القائلين بالمثل قد حكوا أنه كانت تصير للواحد منهم أحوال، يخلع فيها بدنه، ويصير مجرداً عن الهيولى، فيرتقي في عالم العقل، الذي هو النور المحض، ويعاين المثل النورانية.

ويورد صاحب «حكمة الإشراق» جملة من البراهين العقلية على وجود المثل. ويقوم أهم هذه البراهين في القول بالمثل باعتبارها «مدبّرات الأنواع». فمن يتأمل العالم المادي يجد أن الأنواع فيه ليست عن مجرد الاتفاقات، فإنه لا يكون من الإنسان غير الإنسان، ومن البُرّ غير البرّ. فكل نوع مستمر الثبات على نمط واحد. ثم إن الألوان الكثيرة العجيبة في رياش الطاووس، والتي تنتقل من فرد إلى آخر، لا يمكن أن تكون علتها اختلاف الأمزجة المكونة للريش، على ما يقوله المشائيون. وهذا النهج الثابت، الذي تسير عليه الأمور في الكون، يتطلب أن يكون لكل نوع من الأنواع الجسمية (بما في ذلك المعادن والنباتات والحيوانات والبشر) جوهر مجرد نوري، قائم بنفسه، في عالم العقل. وهذا الجوهر، أو المثال، هو «صاحب النوع» (أو «رب النوع»)، و «أمّه»، الخ. وهو يدبِّر النوع ويعتني به ويحفظه. وهو «أصل» النوع باعتباره يحفظه عبر إعادة توليد أشخاصه التي لا تحصى. وهو «كلي» («كل») ذلك النوع، ولكن لا بمعنى الكلي المشهور في المنطق، أي كمحمول، ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه، بل بمعنى كونه مستلزماً لجميع أحوال النوع. وبالنسبة للمثال تكون أشخاص النوع بمثابة «الظلال» و «الأصنام» و «الطلاسم»(*)...

ويصوغ السهروردي، في معرض التدليل على وجود المُثل العقلية، واحداً من أهم المبادىء، القائمة في صلب الأنطولوجيا الإشراقية ـ «قاعدة الإمكان الأشرف». وتقول هذه القاعدة «إن الممكن الأخسّ إذا وُجِد، فلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وُجد»(**). بعبارة أخرى: إن الناقص يحتاج في وجوده إلى

(*) مجموعة دوم...، ص ٩٢، ١٤٣ ـ ١٤٤، ١٦٢.
(**) المصدر السابق، ص ١٥٤.

الكامل، فإذا ثبت وجود الناقص ثبت وجود الكامل. وعليه، فإن وجود الأخس، الجسماني والخاص والمتكثر والمتحرك والمعلول، دليل على وجود الأكمل، الروحاني والعام والواحد والمحرك والعلة. فمن حقيقة وجود الأجسام نستدل على وجود النفس المدبرة لها، ومن وجود النفس، المتعلقة بالبدن، نحكم بوجود العقل البريء من المادة؛ ومن وجود العقول الفردية نصل إلى وجود «مثال النوع». ولكن «المُثُل النوعية» التي يسميها الإشراقيون بـ «المثل الأفلاطونية»، لا تستنفد عالم المُثُل، أو الأنوار في الاصطلاح الإشراقي، فسنرى أدناه أنها لا تشغل إلاّ الدرجة المتوسطة في سلم الأنوار.

ويرد شيخ الإشراق على جملة من الاعتراضات المشائية، الموجهة ضد مذهب المُثُل، فيدرجها في ضروب «سوء الفهم». فمن ذلك، القول بأن المُثُل جسمانية (كمثال الإنسان، له بالضرورة يدان ورجلان وأنف. . .)؛ أو بأن المثال وُجد لأجل ما تحته، حتى يكون كقالب له، فيلزم من ذلك أن يكون للمثال أيضاً مثال، إلى غير نهاية؛ أو بأن المُثُل مركبة، مما يقضي بأنها قابلة للانحلال وقتاً ما؛ أو بأن للأعراض مثلاً تقابلها؛ أو بأن المثل يجب أن تتداخل لتكوين الشيء الملموس (فلتكوين الإنسان، مثلاً، يجب تداخل عدة مُثُل ـ الحيوانية وكون الإنسان ذا نطق وذا رجلين، الخ)؛ أو بأن المثل، كونها ذات وجود مستقل، معقول، لا يمكن أن تشارك في الأشخاص المادية المقابلة لها. . .

أما في الحقيقة فإن المُثُل، كما يؤكد السهروردي، عارية مطلقاً عن الجسمانية، فليس للمثال رأس ولا رجلان. وهي لا توجد لأجل ما تحتها، فالعالي لا يحصل لأجل السافل، فلا يلزم الإشراقيين التسلسل إلى غير نهاية. وهي ذوات بسيطة، وإن كانت أصنامها لا تُتصور إلاّ مركبة. والمثل تقابل أنواع الجواهر فحسب، أما أنواع الأعراض فليس لها مثل مقابلة. ثم إن المثل، وبرغم بساطتها وتعريها عن الأعراض، تنطوي في ذاتها على كل ما هو ضروري لضمان تكامل الأشخاص وجميع أحوالها. وأما قيام المثل بذاتها فلا يمنع من مشاركتها للأشخاص، فالمشائيون أنفسهم يسلّمون بأن العام («الإنسانية»، مثلاً)

إنما يوجد في الذهن فقط، ولكنه، وبرغم وجوده اللاجسمي هذا، يطابق الأعيان الملموسة، الموجودة خارج الذهن (أفراد البشر)(*).

ولا يقبل السهروردي بمذهب مشائيي الإسلام، وخاصة ابن سينا، في العلاقة بين الماهية والوجود. فهو يرى خطأ اعتبار الوجود عَرَضاً لاحقاً بالماهية، زائداً عليها في الأعيان(**). وعنده أن نسبة الوجود إلى الماهية ليس نسبة المحمول إلى الموضوع، وإلا أمكن تصور وجود الماهية قبل الوجود أو بعده أو معه، وكل ذلك محال. فخارج الذهن، في أعيان الموجودات المفردة، الحاصلة فعلاً، يكون الوجود والماهية شيئاً واحداً، فيتعذر التفريق بينهما حتى ذهنياً(***). وهذه الآراء بعيدة كل البعد عن الماهيوية Essentialism (القول بتقدم الماهية على الوجود)، ومع ذلك فإن قول السهروردي بأن الوجود، الوجود بما هو وجود، هو معنى معقول، أو معنى اعتباري، لا يمكن وجوده خارج الذهن، قد أُوِّل لاحقاً بمعنى إثبات «أصالة الماهية» حيال الوجود. وقد صار مذهب «أصالة الماهية»، المنسوب إلى شيخ الإشراق، موضع نزاع بين الأجيال اللاحقة من أتباعه. فكان الميرداماد من الآخذين به، في حين انتقد نقداً عنيفاً من قبل صدر الدين الشيرازي، الذي أعاد بناء الصرح الإشراقي على أرضية «الوجودية» Existentialism أي القول بـ «أصالة الوجود».

وينتقد صاحب «حكمة الإشراق» الهيليومورفية المشائية، أي مذهب أرسطو وأتباعه في الهيولى والصورة كمبدئين مقوّمين للجسم. فالمشائيون، كما يرى السهروردي، إنما يبرهنون على وجود الهيولى انطلاقاً من أن الأجسام تقبل الاتصال والانفصال، وهما ضدان، فينبغي أن يوجد في الجسم قابل لهما، وهو الهيولى. ولكنهم يقصدون بالاتصال، في حقيقة الأمر، الامتداد، أو المقدار. والمقدار يقبل الانفصال، وليس ضداً له، فليس الاتصال والانفصال متقابلين، ولا حاجة، بالتالي، إلى افتراض قابل خاص لهما، أي إلى الهيولى. ثم إن المشائيين لا يعتبرون المقدار داخلاً في حقيقة الجسمية (فعندهم أن الأجسام

(*) مجموعة دوم...، ص ١٥٨ ـ ١٦٠.
(**) مجموعة دوم...، ص ١٥٨ ـ ١٦٠.
(***) المصدر السابق، ص ٦٤ ـ ٦٧. وانظر أيضاً: مجموعة الحكمة الإلهية، ص ٢٢ ـ ٢٤.

متشاركة في حقيقة الجسمية، متفاوتة من حيث المقادير)، ولذا فإن الهيولى، في نظرهم، هي التي تقبل المقادير والصور. أما، في الواقع، «فإن الجسم هو المقدار»(*). ويمثّل شيخ الإشراق (وديكارت بعده) لفكرته في تطابق الجسم والمقدار بالشمعة، التي تذوب، فتتغير أحوالها وتختلف، ولكن مقدارها يبقى ثابتاً.

إن السهروردي لا يعترف بالمادة إلاّ بمعنى «المادة الثانية» عند المشائيين (أي المادة الأولى ـ أو الهيولى ـ التي حصلت على صورة الجسمية)، وأما «المادة الثالثة» (المادة الثانية، وقد اكتسبت صور الكيفيات الأربع ـ الرطوبة واليبوسة. . .)، ناهيك عن المادة الأرفع درجة، فيرفضها رفضاً قاطعاً. فلا يجوز، في رأيه، القول بأن الخشب «مادة» للكرسي، أو بأن الطين والحجر «مادة» للبيت، الخ. ولا يجوز، بالمقابل، التحدث عن «صور»، مثل «الكرسيّية» و «البيتية»، وما إلى ذلك. ففي حكمة الإشراق تخلي الهيليومورفية مكانها للنظرة إلى الجسم باعتبارها تركيباً من المقدار والكيفيات المحسوسة.

وأخيراً، فمن النقاط، التي تفترق بها الإشراقية عن المشائية، كانت مسألة آلية الرؤية. فكان أرسطو وأتباعه يفسرون الأبصار بأن صورة المرئي تنطبع في العين، ثم تنتقل إلى الحس المشترك، فإلى النفس، التي ترى الشيء على هذا الوجه. ويرد السهروردي هذا الرأي، فينوه بتعذر انطباع الكبير (كالشمس، مثلاً) في الصغير (في الشبكية). وفضلاً عن هذه النظرية يرفض شيخ الإشراق النظرية الأخرى، المنافسة لها، والتي تعود إلى الرواقيين، ولكنها عرفت بمذهب الرياضيين. وتبعاً لها فإن الرؤية تكون بأن يخرج من العين مخروط من النور، رأسه في العين، وقاعدته هي الشيء المرئي. وعلى النقيض من هاتين النظريتين كلتيهما، يطرح السهروردي مذهبه في الرؤية، القائم على القول بالطابع الإشراقي للإدراك الحسي، وللمعرفة عامة. فالعين، عنده، لا يمكن أن ترى إلا الشيء المضيء أو المضاء فقط. وعندما يكون هذا الشيء مقابل العين تنغمر بنور خاص، روحاني، وبفضل هذا الإشراق ترى الشمس(**).

(*) مجموعة دوم. . .، ص ٧٩.

(**) مجموعة دوم. . .، ص ٩٧ ـ ١٠٠، ١٣٤ ـ ١٣٥.

وبعد الفروغ من بحث هذه وغيرها من جوانب المشائية ينتقل السهروردي، في القسم الثاني من «حكمة الإشراق»، لبسط «علم النور».

٢ ـ ميتافيزيقا النور

إن النور هو أكثر الحقائق ظهوراً وجلاءً. وهو يستعصي على التعريف، ولا يدرك بالبرهان العقلي، ذلك أن المجهول إنما يُعرَّف ويُعلم من خلال العلوم، والغامض من خلال الظاهر، ولا شيء في العالم أظهر من النور. والنور لا يظهر ذاته فحسب، بل ويظهر الأشياء الأخرى. ولذا فإن كل ما عداه إنما يُعرَّف من خلاله.

والنور ينقسم إلى ما هو هيئة لغيره، وهو «النور العارض»، وإلى نور ليس هو هيئة لغيره، وهو «النور القايم». والأنوار العارضة تشمل كافة الأنوار المحسوسة، مثل نور الشمس والنجوم والنار وغيرها. أما أنوار النوع الثاني فليست جسمية، وإنما هي «مجردة» و «محضة». والنور المجرد إما أن يكون «غنياً»، لا يتوقف في ذاته أو في كمال له على غيره، أو «فقيراً»، يتوقف على غيره في ذاته أو في شيء من كمالاته.

وعلى نحو مماثل، فإن كل ما ليس بنور في حقيقته ينقسم إلى «هيئة ظلمانية» و «جوهر غاسق». وليست الظلمة عبارة إلاّ عن عدم النور فحسب. والهيئات الظلمانية هي الشكل والمقدار وباقي الكيفيات، التي تقابل المقولات الأرسطية التسع (ما عدا «النور العارض»، بالطبع). والجسم يقبل النور والظلام، فيمكن أن يكون حاملاً للهيئات النورانية والظلمانية، ولذا فإنه «برزخ»، يتوسط بين النور والظلمة(*).

وكل برزخ فهو، في ذاته، جوهر غاسق. والجواهر الغاسقة ميتة، فليس وجودها بعض عن بعض. والهيئات الظلامية التي للبرازخ الغاسقة (كالأشكال والمقادير) لا تعود إليها في ذاتها، وإلا تشاركت فيها البرازخ جميعاً وتساوت فيها، فلها ذلك من غيرها. ومن غيرها، بالأحرى، تأتي هيئاتها النورانية، فالغاسق لا يمكن أن يكون مصدراً للنوراني. وعليه، فإن الجسم وهيئاته

(*) مجموعة دوم. . .، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

الظلمانية والنورانية تفتقر إلى شيء آخر، لا يمكن أن يكون جوهراً غاسقاً ولا هيئة نورانية أو ظلمانية، وإنما ينبغي أن يكون نوراً قايماً، مجرداً.

وسلسلة الأنوار المجردة، المرتبة وفقاً لاستغنائها وافتقارها أحدها إلى الآخر، لا تمضي إلى غير نهاية، فيجب أن تنتهي إلى نور ليس وراءه نور. «وهو نور الأنوار، والنور المحيط، والنور القيّوم، والنور المقدس، والنور الأعظم، والنور الأعلى، وهو النور القهار، وهو الغني المطلق، إذ ليس وراءه شيء آخر»(*). ونور الأنوار واحد، لا ثاني له إطلاقاً. وهو واجب الوجود بذاته، ومصدر كل ما عداه من النور والوجود والجمال والكمال. وبمثابة «الخليقة» له تأتي الشمس في السماء، والنار والنفس العاقلة البشرية على الأرض.

ولوصف العملية الأنطولوجية المعاكسة، أي الانتقال من الواحد، من نور الأنوار، إلى الكثرة، إلى الأشياء المحسوسة، يأخذ السهروردي بلوحة الفيض المشائية الشرقية، ويعدّلها بما يتوافق ومذهبه في النور ـ الجوهر والـمُثُل ـ النماذج. وفي ترتيبه الأنطولوجي للكون يبقى الخير المطلق والجود المطلق، الذي للواحد، علة الفيض، الإشراق، وإن كان الإشراق ـ بطبيعة الحال ـ هو حقيقة المبدأ الأول من حيث هو نور. فعلى غرار مشائيي الإسلام يذهب السهروردي إلى أنه عن نور الأنوار يصدر نور آخر، هو «النور الأقرب» أو «النور العظيم»، والذي يشبهه شيخ الإشراق بـ «بَهْمَن»، كبير الملائكة عند الزرادشتية. وهذا النور الأول واحد، فالواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد. وهو نور مجرد، فعن الذات، غير المخالطة للظلمة، لا يمكن أن تصدر ذات، مركبة من النوراني والمظلم (الجسماني). وهو لا يختلف عن مصدره، عن نور الأنوار، إلاّ بدرجة الكمال، بشدة النورانية.

ولكن النور الأول، وإن كان واحداً بالفعل، فإنه كثير بالقوة. فيمكن التمييز فيه بين جانبين، جهتين، هما «الغِنى» و «الفقر»، اللتان تقابلان «الوجوب» و «الإمكان» عند المشائيين. فهو فقير في نفسه، غني بنور الأنوار. فمن إدراكه لفقره ينشأ ظل أول، هو «البرزخ الأعلى»، أي الفلك الأقصى في الكونيات

(*) المصدر السابق، ص ١٢١.

المشائية الشرقية. ومن إدراكه لغناه يصدر عنه نور آخر، مجرد. وعن هذا النور الثاني يتولد نور وبرزخ، أي فلك سماوي (كرة الثوابت). وتطرد القاعدة، حتى تتشكل الأفلاك التسعة وعالم ما تحت القمر(*).

وعلى أساس هذه اللوحة التمهيدية، التي تتطابق عملياً مع اللوحة المشائية الشرقية (فلا تتميز عنها إلاّ بتسمية «العقول» عند المشائيين بـ «الأنوار المجردة»)، يبني السهروردي صرح مذهبه الفيضي. فما لا يرضيه في هذه اللوحة هو قصر عدد «الأنوار المجردة» («العقول») على التسعة. كما هو الحال لدى مشائيي الإسلام. فعند شيخ الإشراق أنه يتعذر تقديم تعليل منطقي لتسمية عدد محدد للأنوار في السلسلة النازلة. والحدس يقضي أن هذه السلسلة واجبة النهاية، فينتهي الترتيب إلى نور لا يحصل منه نور مجرد آخر. والأنوار الحاصلة على هذا النحو متناهية العدد، وإن كان يتعذر تعيين عددها. ولكن السهروردي، الذي يرفض حصر الأنوار بعشرة، لا يتوقف عند مسألة مكان توضع البرازخ، التي يقتضي منطق اللوحة الفيضية أن تقابل تلك الأنوار. ومن هنا يفترض بعض الباحثين أن هذه البرازخ تخرج عن إطار الأفلاك العشرة، التي اقتصر عليها نظام بطليموس ـ أرسطو السائد في علم الفلك في العصر الوسيط.

ثم إن اللوحة المرسومة أعلاه لا ترضي صاحب «حكمة الإشراق» من حيث إنها، في نظره، لا تستطيع تفسير الكثرة في الأفلاك السماوية، حيث لا حصر لأجرامها. ومن ذلك، أن كل كوكب في كرة الثوابت يقتضي جهة تناسبه في النور المقابل لتلك الكرة، في حين أن جهات الكثرة، عند المشائيين، اثنتان فقط ـ الوجوب والإمكان. ومن هنا كان لا بدّ من الأخذ بجهات أخرى، تكون علة الكثرة، ويكون من شأنها توليد ما لا حصر له من «الأنوار القاهرة». وبهذا الاتجاه يعدّل السهروردي اللوحة السابقة، فيدرجها في لوحة أكثر تعقيداً.

وهو يرسم اللوحة الجديدة على النحو التالي(**). عن نور الأنوار يحصل النور الأقرب، وعنه نور ثانٍ، وعن الثاني ثالث، وهكذا رابع وخامس، إلى مبلغ كثير، ولكنه محدود. وكل من هذه الأنوار الأساسية، يشرق شعاعاً على ما تحته

(*) مجموعة دوم...، ص ١٢٥ ـ ١٣٣، ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

(**) مجموعة دوم...، ص ١٤٠ ـ ١٤٥.

بالمرتبة، ويقبل شعاعاً من نور الأنوار، سواء مباشرة، أو بتوسط ما فوقه. فالثاني، مثلاً، يقبل شعاعين: واحداً من نور الأنوار بغير واسطة، وآخر بتوسط النور الأول. والثالث يقبل أربعة: واحداً من نور الأنوار بغير واسطة، وواحداً بتوسط النور الأول، واثنين ينعكسان عليه من الشعاعين اللذين للنور الثاني. والرابع يقبل ثمانية شعاعات، وهكذا. وعليه، ففي كل نور يمكن تمييز جهات بعدد ما ينعكس عليه من الأشعة. وفضلاً عن خاصية الانعكاس هذه، يتمتع كل نور بصفة أخرى، هي «مشاهدة» الأنوار الأعلى منه. فإذ يتوجه إلى النور الذي فوقه، ويتأمله، يتلقى منه شعاعاً. وبنتيجة هاتين العمليتين ـ الانعكاس (الإشراق) والمشاهدة ـ تحصل «جملة عظيمة» من الأنوار المجردة، التي تنتظم في سلسلة مرتبة وفقاً لمبدأ العلية، لكون أحدها سبباً للآخر. ويسمّي السهروردي هذه السلسلة بـ «الطبقة الطولية». ويصف هذه الأنوار بأنها «القواهر الأصول الأعلون»، أو «الأمهات»، بالنسبة لكل ما عداها من الأنوار. ويمكن موازنتها بمُثُل المُثُل، أو المُثُل ـ الأعداد عند أفلاطون المتأخر. أما السهروردي نفسه فيقرنها، في كتاب آخر له ـ «المطارحات»، بالأعداد عند الفيثاغوريين، كمبادىء للموجودات(*).

ولبناء الطبقة الفيضية الثانية يسبغ السهروردي على الأنوار العليا أبعاداً أنطولوجية جديدة، «درجات حرية» أخرى. ففضلاً عن «الفقر» و «الغنى» ينيط بكل نور قوتين (يذكران بـ «المحبة») و «الكراهية» عند انبادوقليس، هما: «العشق» (أو المحبة)، ويعبر عن علاقة الأدنى بالأعلى، و «القهر»، ويعبر عن علاقة الأعلى بالأدنى. والعشق والقهر مبدآن كونيان شاملان، ينتظم الوجود كله منهما. وأما الموضوع الأخير والأعلى للمحبة والعشق فهو، بالطبع، نور الأنوار، الذي هو الجمال المطلق(**).

ومن الأنوار «الأصول الأعلين» تحصل، بسبب التراكيب المختلفة للجهات المذكورة ـ الإشراق (الانعكاس) والمشاهدة، والقهر والمحبة، والغنى والفقر ـ «أعداد كثيرة لا تنحصر». فمن التراكيب، التي تدخل فيها جهة الفقر، تحصل

(*) مجموعة الحكمة الإلهية، ص ٤٥٢ ـ ٤٥٣.
(**) مجموعة دوم...، ص ١٣٥ ـ ١٣٧.

الأجسام، بما فيها الثوابت وكرتها. ومن التراكيب، التي تشارك فيها جهات الغنى والقهر والمحبة تحصل جملة الأنوار، التي تحدثنا عنها أعلاه ـ «أرباب الأنواع»، أو «المثل الأفلاطونية». وبالاتفاق مع نزعته العامة لاستخدام رموز الملائكيات الزرادشتية، يسمّي السهروردي مثال الماء ـ خُرداد، والأشجار ـ مُرداد، والنار ـ أُرديبهشت، والمعادن ـ شهروار(*) . . .

وتتميز أنوار الطبقة الثانية عن أنوار «الطبقة الطولية» بأنها «متكافئة»، لا تولد أحدها الآخر، ولا ترتبط بعلاقة العلية. ولكنها، مع ذلك، على مراتب، فيمكن لبعضها أن يقهر غيره، من بعض الجهات (وليس منها كلها)، وذلك على غرار النوع البشري للنوع الحيواني. ويسمّي السهروردي هذه الطبقة بـ «الطبقة العرضية». ويصف الأنوار العرضية بأنها، شيمة الطولية، «قواهر»، وإن كانت، بالنسبة للطولية، بمثابة «الفروع». وكلا الضربين من الأنوار «القاهرة» مجرد، غير جسمي، لا يحضر في الأجسام، ولا يدبّر الأجسام مباشرة.

وأخيراً، فمن «أرباب الأنواع» تحصل «الأنوار المدبِّرة» (أو المتصرِّفة)، التي يستعير لها السهروردي من الفروسيات الإيرانية القديمة اسم «اسفهبد» (قائد الجيش). وأما الأنوار القاهرة فيكون تأثيرها في الأنواع بتوسط الأنوار المدبرة. وهذه تحرك الأفلاك السماوية، وتدبر مباشرة كافة أنواع الكائنات الأرضية، من معادن ونباتات وحيوانات وبشر. والأنوار المدبرة، وإن كانت غير جسمية، فإنها متعلقة بأجسام أفراد الأنواع المقابلة لها. وأرفع الأنوار المدبرة على الأرض هو النفس الناطقة البشرية.

ولكن ليس ثمة هوة عميقة، تفصل بين ضربي الأنوار المذكورين ـ القاهرة والمدبرة، العالية والسافلة. فالطبقة العالية نازلها يقرب من الطبقة السافلة، والطبقة السافلة عاليها في جميع الموجودات يكاد يقرب من الطبقة العالية. فبين السفلى من الأنوار القاهرة هناك ما يكاد يكون من الأنوار المدبرة، وذلك كأرباب أصنام البسائط العنصرية (الماء والهواء والتراب) والمركبات الجمادية. حتى وليس لهذه الأنوار أنوار متصرفة، تتوسط بينها وبين «أصنامها».

(*) المصدر السابق، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

وبالمقابل، «فمن الأنوار المتصرفة البشرية ما يكاد يكون عقلاً»، أي نوراً قاهراً.

في رسالة «اعتقاد الحكماء» يرتب السهروردي الوجود في صورة عوالم ثلاثة: عالم العقول، وهو عالم الجبروت، وعالم النفوس، وهو عالم الملكوت، وعالم الملك، وهو عالم الأجرام(*). وفي كتاب «حكمة الإشراق» تتوافق مع مستويات الوجود هذه الطبقات التالية: ١) الأنوار القاهرة؛ ٢) الأنوار المدبرة؛ ٣) البرزخيات (جملة الأجسام السماوية والأرضية)(**). ولكن هنا يظهر، وللمرة الأولى، بعد رابع للوجود، هو: ٤) عالم المثل المعلّقة. ويصف السهروردي العالم الأخير بأنه «برزخ» أيضاً، يتوسط بين عالم الأنوار المحضة العقلية وبين عالم الأجسام المادية. و «المُثُل المعلقة» لا تنتسب إلى «المُثُل الأفلاطونية»، فهذه الأخيرة أنوار محضة، «ثابتة» في عالم النور العقلي. ولكنها، في الوقت ذاته، ليست محسوسة تماماً، ليست لها هيئة مكانية. فهي أشبه بالصور المستوية، الخالية من البعد الثالث، العمق، وذلك على غرار ما يشاهد في المرآة. وبهذا المعنى تكون «معلقة» لا في محل أو مكان. وهي «أشباح مجردة»، تندرج فيها مختلف الخيالات، بما في ذلك رؤى الأحلام وهلوسات المرض والخوف وغيرها. وعالم الخيال هذا، الوثيق الصلة بالقوة المتخيلة التي للنفس البشرية، يلعب دوراً هاماً في أخرويات (اسخاتولوجيا) السهروردي، التي تتوج الطبيعيات عنده.

٣ ـ الفيزياء والسيكولوجيا

وبالاتفاق مع الوجهة «الإشراقية» لمذهبه يعدل السهروردي الطبيعيات المشائية. وهو يأخذ بالفهم الأرسطي للزمان على أنه مقدار الحركة، ويعتبر أن الزمان، شأن الحركة، لا بداية له ولا نهاية. والفيض، هو الآخر، سرمدي، فيدوم العالم بدومه، ويكون أبدياً أزلياً. والسرمدية تميز، في المقام الأول، الأجرام السماوية، ومعها عقولها ونفوسها(***).

(*) مجموعة دوم...، ص ٢٧٠.

(**) المصدر السابق، ص ٢٣٢.

(***) مجموعة دوم...، ص ١٧٢، ١٧٩ ـ ١٨١.

وسرمدية أيضاً العناصر الأولية أو البسائط، التي منها تتركب أجسام عالم ما تحت القمر. ولكن السهروردي لا يقول إلاّ بثلاثة عناصر أساسية ـ الماء والتراب والهواء، أما النار فلا يعتبرها عنصراً مستقلاً، وإنما هي، عنده، هواء حار. ومع ذلك، فإن النار تسمو على العناصر الأخرى، بحرارتها، وبنوريتها خاصة. وهي «خليفة» نور الأنوار على الأرض، و «الأخت الصغرى» لخليفته الآخر ـ للنفس الناطقة البشرية. والنار تضيء عالم الأجرام، أما النفس فتضيء عالم الأرواح. وكما أن الخلافة الكبرى للنفس، فللنار الخلافة الصغرى. فيها تتم الخلافتان، ولذا أمر الفرس بتقديسها في قديم الزمان(*).

ويأبى صاحب «حكمة الإشراق» وصف العناصر البسيطة على الطريقة الأرسطية، أي كامتزاجات للكيفيات الأولية (الهواء ـ للحرارة والرطوبة، والماء ـ للبرودة والرطوبة، والتراب ـ للبرودة واليبوسة)، ويفضل تمييزها من حيث درجة منعها للنور من النفاذ عبرها. فالأجسام عنده، إما بسيطة، «فاردة»، أو مركبة، «مزدوجة». والفارد إما أن يكون: ١ ـ حاجزاً، كالأرض، وهو الذي يمنع النور كلية من النفاذ والوصول إلى ما بعده؛ وإما ٢ ـ لطيفاً، كالهواء، وهو الذي لا يمنع النور أصلاً؛ وإما ٣ ـ مقتصداً، وهو الذي يمنعه منعاً غير تام، وله في المنع مراتب. ومنه الماء الصافي والجواهر المعدنية الشفافة. وأما المركب فبحسب غلبة هذا أو ذاك من العناصر الأولية فيه ينسب إلى أحد تلك الأقسام. فالبلور، مثلاً، مقتصد، وذلك لغلبة الفارد المقتصد فيه، وهو الماء(**).

والعناصر تنتقل أحدها إلى الآخر. فالهواء ينقلب ماءً بالتكاثف. والماء يصير تراباً، كما يرى من استحجار المياه في الحال. وانقلاب الهواء ناراً يُرى في القدح والنفاخات العظيمة. «وإذا صح انقلاب أحد العنصرين إلى الآخر، يجب انقلاب الآخر إليه»(***).

ويؤكد السهروردي، في دراسته لهذه وغيرها من العمليات الطبيعية، على أهمية النور (المعقول والمحسوس) ودوره في حدوثها. «فإذا فتشت لم تجد ما

(*) المصدر السابق، ص ١٩٣.

(**) مجموعة دوم...، ص ١٨٧ ـ ١٨٨.

(***) المصدر السابق، ص ١٩٢.

يؤثر في القريب والبعيد غير النور»(*). ولكن تأثير النور، كعلة أخيرة، إنما يتم بتوسط مظهرين من مظاهره، هما الحركة والحرارة. فحركات الأجرام السماوية وأفعال الإنسان وتصرفاته تعود إلى الأنوار المدبرة. وسقوط الحجر ونزول المطر وتصاعد البخار وقصف الرعد ووميض البرق، وما شاكلها من الظواهر، إنما يجري بسبب الحرارة، المرتبطة بأشعة الكواكب.

وشكلا الحركة هذان - الميكانيكي (النقلة المكانية) والفيزيائي (تغير الكيفية) - متلازمان عادة في عالم ما تحت القمر، ويولدان أحياناً أحدهما الآخر. وبالحرارة والحركة ترتبط الظواهر والأحوال النفسية أيضاً. «فلما كانت المحبة والقهر من النور، والحركة والحرارة أيضاً معلولاه، فصارت الحرارة لها مدخل في النزوع والشهوات والغضب، ويتم جميعها عندنا بالحركة»(**).

وعلى غرار المشائيين الشرقيين يفسر السهروردي مراتب الممالك الثلاث - المعادن والنباتات والحيوانات - بدرجة اعتدال العناصر المؤلفة لأجسام أفرادها. وهو يجازيهم في إبراز قوى مختلفة للنفس النباتية والحيوانية والبشرية. ويطابق شيخ الإشراق بين النفس الناطقة وبين النور المدبر للجسم البشري. وهي، عنده، نورانية لطيفة، تدبر الجسم الظلماني الكثيف عبر ذات ثالثة، تتوسط بين النور والظلمة، وتجمع بين اللطيف والكثيف. تلك هي «الروح الحيواني»، الذي هو بخار لطيف، صادر من التجويف الأيسر من القلب، ومنبث في سائر أعضاء الجسم، يحمله الدم في سريانه، وذلك بعد اكتساب الكيفية النورية من النفس الناطقة. وهو حامل القوى النورية، أي الجسمانية، من المدركة والمحركة بأقسامها.

وفضلاً عن الحواس الخمس الظاهرة فللنفس حواس باطنة: الحس المشترك والوهم والخيال والمتخيلة (المفكرة) والذاكرة (الحافظة). ولكن السهروردي يختلف عن مشائيي الإسلام، وخاصة ابن سينا، بأنه لا يعتبر الوهم والخيال والمتخيلة قوى مستقلة، وإنما يراها قوة واحدة، باعتبارات مختلفة، ويذهب إلى أن محلها هو البطن الأوسط من الدماغ.

(*) المصدر السابق، ص ١٩٦.

(**) مجموعة دوم...، ص ١٩٦.

ويفترض شيخ الإشراق عن المشائيين في فهمه للذاكرة ولآلية التذكر. فهو يذهب إلى أن الصور، التي تنقلها الحواس الظاهرة إلى الخيال، لا تبقى فيه، فلو كانت فيه لكانت جاهزة دائماً للنور المدبر، أي للنفس، تسترجعها متى شاءت، ولما نسي الإنسان شيئاً منها. فليس صحيحاً أن الخيال خزانة الحس المشترك، بل الواقع أن خزانة الحس المشترك في «عالم الذكر»، عند «الأفلاك النورية». والتذكر إنما هو استرجاع النفس الناطقة للأفكار من عالم الذكر هذا(*).

والنفس الناطقة، التي هي النور المدبر للبدن البشري، لم تكن موجودة قبل الجسم. وبعد الموت، بعد «انطفاء سراج الروح الحيواني»، تحافظ على وجودها. فالإشراقيون، كما يقول السهروردي، يجوزون انتقال النفس من جسم إلى آخر، وهو مذهب أفلاطون وفيثاغورث وغيرهما من الحكماء. ولكن النفس الناطقة يجب أن تتخلص، في نهاية المطاف، من غياهب الجسمية، من دولاب الولادة المتكررة، لترتقي إلى عالم النور، حيث تتابع وجودها الأبدي بين الأنوار العقلية الأخرى، و «تصير وكأنها موجودة في النور المحيط»(**).

على أن «الاتحاد» بنور الأنوار، وهو الدرجة القصوى من السعادة، قصر على القلة، على العارفين المتألهين، الذين بلغوا الكمال في العلم والعمل على السواء. أما المتوسطون في العمل والعلم، أو الكاملون في أحد الميدانين دون الآخر، فتنتقل نفوسهم بعد الموت إلى عالم «المثل المعلقة» أو «الأشباح المجردة»، الذي جاء ذكره أعلاه. وإلى هذا العالم تنتقل نفوس «أصحاب الشقاوة»، من الناقصين في العلم والعمل. وهناك تنتظرهم «مُثُل ظلمانية»، «سودٌ زرق»، تقابل عذاب النار. وأما السعداء من المتوسطين فيتلذذون بمُثُل مستنيرة، «بيض مُرد»، تقابل نعيم الجنة. وفي العالم الخيالي هذا يكون بوسعهم استحضار ما يشتهونه من الأطعمة والصور والسماع الطيب وغير ذلك. أما نفس العارف الكامل فإنها، إذ تمر بهذا العالم، لا تتوقف فيه، لأن السعادات فيه وهمية، وإنما ترتقي إلى ما فوقه، إلى عالم النور الخالص، إلى النور الأعلى، لتنعم بالسعادة الحقيقية، سعادة القرب منه(***).

(*) مجموعة دوم...، ص ٢٠٤ ـ ٢١٠.
(**) المصدر السابق، ص ٢٢٣، ٢٥٥.
(***) مجموعة دوم...، ص ٢٤٣.

إن ارتقاء النور الفردي إلى نور الأنوار هو، عند صاحب «حكمة الإشراق»، هدف السالكين للطريق الصوفي. والسالك لهذا الطريق يمر بجملة من المقامات ـ الإشراقات (يعدّ منها الإشراقيون خمسة عشر مقاماً وحالاً)، يصل بعدها إلى عالم الأنوار العليا. أما الوحدة الجوهرية، التي تجمع بين النفس ـ النور، الذي للإنسان، بين سائر الأنوار المحضة، وتجمعها ـ في نهاية المطاف ـ مع نور الأنوار، فتنبع من القاعدة الأساسية التي اعتمدها السهروردي في بنائه للأنطولوجيا الإشراقية: «اختلاف الأنوار المجردة العقلية هو بالكمال والنقص، لا بالنوع»، «فالأنوار المجردة لا تختلف في الحقيقة»(*). وهذه الوحدة الجوهرية تتجلى في فيض الأنوار عن النور الأعلى وفي رجوعها إليه. وبذلك يكون نور الأنوار مبدأ وحدة العالم، والتجسيد الأقصى لهذه الوحدة.

وعندما يتحدث السهروردي بلغة الدين يسمي نور الأنوار بالإله. وان الفهم البانتيئي للإله (النظر إليه من زاوية مذهب وحدة الوجود) ليفصح عن نفسه في كافة أعمال السهروردي التي تتطرق إلى العلاقة بين الإله والعالم. وعلى نحو كافٍ من الوضوح تتبدى هذه النزعة، مثلاً، في رسالة قصيرة لشيخ الإشراق، بعنوان «صفير سيمورغ». ففيها يبرز خمس درجات للتوحيد، لكل منها صيغتها:

١ ـ «لا إله إلاّ الله»، وهي مرتبة عامة المسلمين، الذين يقرون وحدانية الله، وينكرون أي إشراك به.

٢ ـ «لا هو إلاّ هو»، ففي هذه المرتبة الأعلى من التوحيد تنحل كل غيرية، فكل آخر هو الله.

٣ ـ «لا أنت إلاّ أنت»، وعند هذه الدرجة ينحل في الله كل موضوع يتوجه إليه الذات للمخاطبة.

٤ ـ «لا أنا إلاّ أنا»، وهنا ينحل الذات في الذات الإلهية. ويغدو إلهياً.

٥ ـ مرتبة الوحدة المطلقة، التي توافق الآية القرآنية ـ **﴿كل شيء هالك إلاّ وجهه﴾** (القصص: ٨٨)، فعندها يختفي من الذات كل ما لا يزال يذكّر بمقابلته

(*) المصدر السابق، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

للموضوع، وبهذا المعنى يكف عن كونه ذاتاً؛ ففي حضرة نور الأنوار ينطفىء كل نور، بما فيه نور الذات كذات.

إن إشراقية السهروردي قد طوّرت نزعة المحايثة Immanetism في التصوف ما قبل النظري بتوجهه نحو الاقتراب الذوقي ـ النفسي من الإله، وسارت بها حتى البانتيئية الفلسفية. وهذه البانتيئية تجلت على أشدها في المدرسة الثانية، الأوسع والأهم، من مدارس التصوف النظري، ألا وهي المدرسة الوجودية.

الفصل الثالث

الوجودية

جاءت الوجودية بمثابة جمع بين كافة تيارات ومدارس الفكر الفلسفي الإسلامي السالفة تقريباً. وأما السمة المميزة لهذه المدرسة الفلسفية في إطار التصوف فيعتبر القول بالوجود على أنه الواقع الوحيد، وبأنه ينتسب إلى كافة الكائنات، بما فيها الإله، على نحو واحد، مما ينطوي على المطابقة البانتيئية بين الإله والعالم. وكان رائد هذا الاتجاه وواضع أسسه هو المفكر الأندلسي أبو بكر محمد بن عربي (أو ابن العربي).

ولد ابن عربي في مرسية (جنوب شرق اسبانيا) عام ١١٦٥، وتلقى علوم الفقه والحديث في اشبيلية. ولما قرر سلوك الطريق الصوفي راح يجوب الأندلس وشمال المغرب بحثاً عن المرشدين الروحيين. ومنذ حوالى عام ١٢٠٠ بدأ برحلة طويلة إلى المشرق الإسلامي، زار خلالها مصر، فمكة. ثم ارتحل إلى آسيا الصغرى، فبلاد الشام. وفي عام ١٢٢٣ قبل دعوة أمير دمشق، فانتقل إليها، وأقام فيها، فلم يغادرها حتى وفاته عام ١٢٤٠.

وقد ترك ابن عربي عدداً هائلاً من المؤلفات، يعد بالمئات. وأكبر هذه الآثار وأوسعها هو «الفتوحات المكية»، الذي هو بمثابة يومياته الروحية في العقود الثلاثة الأخيرة من حياته، والذي يعتبر «موسوعة العلوم الباطنية ـ أو الصوفية ـ في الإسلام». ولكن أكثر أعماله انتشاراً هو «فصوص الحكم»، الذي نقل إلى أمهات اللغات الأخرى في العالم الإسلامي، ووضعت عليه أكثر من مئة وخمسين من الشروحات. وفضلاً عن هذين الأثرين الرئيسيين تتمتع بأهمية ملحوظة، من الزاوية الفلسفية، جملة من الرسائل المكرسة أساساً لقضايا

الأنطولوجيا (علم الوجود) والكسمولوجيا (علم الكون)، هي: «شجرة الكون»، و «إنشاء الدوائر» و «عُقلة المستوفز» و «التدبيرات الإلهية»(*).

وقد ارتبطت باسم ابن عربي طريقة خاصة في التصوف، تعرف بـ «العربية»، وأيضاً بـ «الأكبرية»، وذلك نسبة إلى لقبه ـ «الشيخ الأكبر». كما ولقب بـ «محيي الدين»، وإن كان خصوم وحدة الوجود البانتيئية والشمولية الدينية قد غيّروا لقبه إلى «ماحي الدين» و «مميت الدين». ولقيت أفكاره تطويرها على أيدي صدر الدين القونوي (ت: ١٢٧٤)، وعفيف الدين التلمساني (ت: ١٢٩١)، وابن سبعين (ت: ١٢٧٢)، وعبد الرزاق القاشاني (ت. ح: ١٣٣٠)، وداود القيصري (ت: ١٣٥٠)، وسيد حيدر الآملي (ق ١٤)، وعبد الكريم الجيلي (ت: ١٤٤٨)، وعبد الغني النابلسي (ت: ١٧٣١) وغيرهم. وفي إبداع قطب الدين الشيرازي وصدر الدين الشيرازي تم الجمع، كما ذكرنا أعلاه بين وجودية ابن عربي وإشراقية السهروردي. وفي عالم الفارسية راجت آراء الشيخ الأكبر بفضل شعراء الصوفية ومفكريها البارزين، أمثال جلال الدين الرومي (ت: ١٢٧٣)، الذي كان ديوانه الشهير «مثنوي» يُسمى بـ «فتوحات» الشعر الفارسي، وفخر الدين العراقي (ت: ١٢٨٩)، صاحب «اللمعات»، ومحمود الشبستري (ت: ١٣٢٠)، صاحب «كُلشَن راز»، وعبد الرحمن الجامي (ت: ١٤٩٢)، صاحب «أشعة اللمعات»، وغيرهم. وبين المقربين إلى ابن عربي كان عمر بن الفارض، كبير شعراء التصوف بالعربية. ويُرى أن ابن عربي استأذنه في وضع شرح على قصيدته «التائية»، فأجابه: فتوحاتك شرح لها.

وقد أبرزنا أدناه أهم النظريات الصوفية، التي طوّرها ابن عربي وأتباعه، والتي تتمتع بأهمية من زاوية التاريخ للفلسفة. وسوف نعرضها معتمدين أساساً على أعمال الشيخ الأكبر.

١ ـ وحدة الوجود

إن فلسفة الوجودية هي، في المقام الأول، فلسفة «الواحدية المطلقة»

(*) نشر الرسائل الثلاث الأخيرة ن. نيبرج ضمن:
Klienere Schriften des Ibn al-Arabi. Leiden, 1919.

absolute monism. فحجر الزاوية في مذهبهم هو القول بـ «الوحدة»، «وحدة الوحدات»، التي تحضر في أي شيء، وتلف كل كثرة، وتجمع الكائنات جميعها في كيان واحد.

ففي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد

وهذا «الواحد» هو جملة العالِم، من جهة، وكل موجود فيه، من جهة أخرى:

فهو الكون كله وهو الواحد الذي

قام كوني بكونه ولذا قلت يغتذي(*)

وقد انطلق ابن عربي وأتباعه من الوجوديين، في بنائهم لوحدة العالم، من مذهب متكلمي الأشاعرة في الجواهر والأعراض. فمن هذا المذهب كان يلزم أن الكون واحد في جوهره، لأن الجواهر، الفردة، التي يتألف منها، متماثلة فيما بينها؛ أما الكثرة فتعود إلى الأعراض المختلفة التي لهذا الجوهر الواحد. وهذا الجوهر الواحد، الذي خلص إليه الأشاعرة، يطابق الوجوديون بينه وبين «الوجود»، ويعلنون الأشياء كلها «صوراً» لهذا الوجود(**).

و «الوجود» ليس واحداً فحسب، وإنما هو وحيد أيضاً. ونسبته إلى كافة الأشياء الموجودة نسبة واحدة. فعندما نقول «الشجرة موجودة» و «الإله موجود» فإنما نعني نفس الوجود. تلك هي فكرة «وحدة الوجود» (وكان من الأصح القول ـ «واحدية الوجود») الشهيرة، التي عرف بها ابن عربي ومدرسته «الوجودية»، والتي تشكل لب فلسفتهم. وباتخاد «الوجود» مبدأً لوحدة الكون تغدو «الواحدية المطلقة» لمذهب ابن عربي أكثر تعييناً، فتكتسب صيغة «الواحدية الوجودية» ontic monism.

إن «الوجود»، عند أنصار «وحدة الوجود»، ليس محمولاً منطقياً ولا فكرة مجردة. فهو أظهر الحقائق وأجلاها، لأنه متجسد في الأشياء كافة. ولكنه، في

(*) ابن عربي. فصوص الحكم. نشره أبو العلاء العفيفي. بيروت. ب. ت، ص ١١١.
(**) ابن عربي. الفتوحات المكية. القاهرة، ١٩١١، ج ٤، ص ١٠٠.

الوقت نفسه، أكثر الحقائق خفاء وأشدها مجهولية، لأنه يحيط بالأشياء كلها، فليس بالإمكان إيجاد شيء مغاير له، ليحُدَّ ويُعرَّف من خلاله. فالوجود لا يدرك بالعقل، وإنما بالحدس، بـ «الكشف» و «الذوق».

والواحد، عند الوجوديين، صفة ليس فقط للوجود كله، بل ولكل شيء بمفرده. فالوحدة الشاملة تحضر في كل موجود، في أدق ذرة من العالم. والوجود ـ الواحد ينعكس في الشيء، فيمنحه وجوده وفرادته و «إنيته». وبهذه الوحدانية تدرك الأشياء الوحدة التي تلفّها، «فلا يعرف الواحدَ إلا الواحدُ».

ومن خلال الواحد ـ الكل تترابط الأشياء أحدها بالآخر. ولكن هذا ليس مجرد ترابط أفقي horizontal، انتشاري extensive. فقد أخذ ابن عربي وأتباعه بمذهب الواحدية الشاملة Panenhenism، فقالوا بشهود «كل شيء في كل شيء»، بأنه:

كلُّ شيء فيه معنى كلّ شيْ فتفطن واصرف الذهن اليْ(*)

وفي إطار هذه الرؤية طرح مفكرو الصوفية جملة من الأفكار، التي يعرف القارىء الأوروبي نظائرها من خلال «مونادولوجيا» ليبنيتز. فعندهم أن الموجودات كالمرايا المتقابلة، تعكس بعضها بعضاً، ولذا فإن أي شيء مفرد في الكون يمثّل الكون برمته، وكل جزء من العالم هو مجموع العالم. ففي كل ذرة مئات الشموس، وفي كل قطرة مئات البحار(**). «فالعالم غير متناه من هذا الوجه»(***).

ولكن الوجود، وبرغم وحدته، يمكن التمييز ذهنياً بين جانبين له، يسميان، على الأغلب، «الحق» و «الخلق». وأما الفارق بينهما فيوصف عادة بأنه الفارق بين الواحد والكثير، الجوهري والعرضي، المعقول والمحسوس، الباطن والظاهر، الوجود المحض والوجود المتعين، اللامتناهي والمتناهي، السرمدي والعابر، الضروري والممكن، المطلق والنسبي، وما إلى ذلك. بيد أن النزعة

(*) القاشاني. اصطلاحات الصوفية. القاهرة ١٩٨١، ص ١٠١، آملي. جامع الأسرار. طهران، ١٩٦٩، ص ١٩٥.
(**) ابن عربي. فصوص الحكم، ص ١٥٣، الشبستري. كلشن راز. لندن، ١٨٨٠، ص ١٤٥.
(***) آملي. جامع الأسرار، ص ٥٦٢.

الواحدية الصارمة، المميزة لمذهب ابن عربي وغيره من وجودية المتصوفة، لا تدع مجالاً للثنوية، للمعارضة غير الديالكتيكية بين جانبي الوجود هذين. فهما، عندهم، كالمتضايقين المنطقيين، لا يوجد أحدهما بدون الآخر ولا يُعقل بمعزل عنه. إنهما ضدان ديالكتيكيان، مختلفان ومتطابقان:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا ... وليس خلقاً بذاك الوجه فاذَّكروا

من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته ... وليس يدريه إلا من له بصر

جَمّعْ وفرّقْ فإن العين واحدة ... وهي الكثيرة لا تبقى ولا تذر(*)

ذلك هو مبدأ «اجتماع الأضداد» Coincidentia oppositorum، الذي ينظم إنشاءات متصوفة الوجودية كلها، ويتخلل رؤيتهم الكونية برمتها.

ولوصف العلاقة بين الواحد والكثير، بين الوحدة المعقولة والكثرة المحسوسة، الحق والخلق، يلجأ ابن عربي وأتباعه إلى مختلف التشبيهات والتمثيلات: رياضية ـ الواحد والسلسلة اللامتناهية من الأعداد الطبيعية (والتي يتشكل كل منها بإضافة الواحد إلى نفسه)، مركز الدائرة ومحيطها (فكل نقطة منه هي نهاية المستقيم الخارج من المركز)، النقطة والمستقيم (الذي يتولد عن انتشار النقطة)، وفيزيائية ـ النور والظل، الشيء وصوره في المرايا المختلفة، قوس قزح والألوان المؤلفة له؛ وعضوية ـ النفس والبدن، الجسم وأجزاؤه؛ ومنطقية ـ الجنس والأفراد، الكلي والجزئيات، الموضوع ومحمولاته المختلفة؛ ولغوية ـ حرف الألف، الساري في كافة الحروف، فيولدها بتعرجه، وغير ذلك. ولكن هذه التشبيهات، وإن كان من شأنها تقريب الصلة بين الحق والخلق إلى الأذهان، فإنها ـ كما يؤكد مفكرو الصوفية ـ تبقى بعيدة عن التعبير عن جوهر تلك الصلة. ثم إن إدراك الوحدة كوحدة للكثرة مستعصٍ على العقل، على الفكر النظري، المنطقي. إنه متاح للحدس، وللحدس فقط.

ويعبّر الوجوديون بلغة مذهبهم الأنطولوجي عن المفاهيم الأساسية في اللاهوت الإسلامي. فالإله، عندهم، هو الوجود الواحد، الكون في كليته، والذات ـ الوجود البحت، الوجود بما هو وجود («الحق»)؛ والصفات (الحياة

(*) ابن عربي. فصوص الحكم، ص ٧٩.

والعلم والإرادة والقدرة وغيرها) ـ التعينات الكلية للوجود البحت؛ و «أسماء الله التي لا تحصى» ـ تعينات الوجود الجزئية، الأشياء المفردة. وعند ذلك تكتسب «الواحدية الوجودية» عند ابن عربي وأتباعه صيغة البانتيئية.

يميز مفكرو «وحدة الوجود» بين «التوحيد الألوهي»، الذي يعتقده «العوام» و «أهل الشريعة»، ويعبر عن «الإسلام الظاهر»، وبين «التوحيد الوجودي»، توحيد «الخواص» و «أهل الطريقة»، المعبر عن «الإسلام الباطن». وصيغة («كلمة») الأول هي ـ «لا إله إلا الله»، والثاني ـ «لا وجود إلا الله». فكلمة التوحيد الألوهي تنفي كثرة الآلهة، وتثبت إلهاً واحداً، وكلمة التوحيد الوجودي تنفي كثرة الوجودات، وتثبت وجوداً واحداً. وهكذا يمضي ابن عربي ومدرسته بتوحيد الإله monotheism إلى توحيد الوجود monoontism. ومن هنا كانت تسمياتهم التي عرفوا بها ـ «الوجودية» و أهل الوحدة».

وكان خصوم البانتيئية الصوفية يرون في موضوعة «وحدة الوجود» نفسها نزوعاً للمطابقة بين الخالق والمخلوقات. فمنها يلزم، كما يقول أحدهم ـ ابن تيمية، «ان وجود المحدثات المخلوقات هو عين وجود الخالق، ليس غيره ولا سواه»(*). ولكن ابن عربي وغيره من الوجودية لم يقتصروا على المطابقة بين الإله والعالم من زاوية الوجود فحسب. فتكفي مقارنة قولين للشيخ الأكبر ـ «ما في الوجود من يقبل الأضداد إلا العالم من حيث ما هو واحد»، و «ما ثم من يقبل الأضداد في وصفه إلا الله»(**) ـ حتى نتأكد من أن «الإله»، عند ابن عربي، ليس إلا العالم المأخوذ في وحدته. وعلى المطابقة بين الإله والكل الكوني تدل أيضاً عباراته التي يتحدث فيها عن الإله بأن «الكل له، بل هو عين الكل»، «الكل لله وبالله، بل هو الله»، «فهو الكون كله»، «كل شيء»(***) وغيرها. ولذا كان ابن تيمية على حق في اتهام الوجودية بأنهم يقولون إن الله «عين السموات والأرض»، وبأن «الكائنات أجزاء منه وأبعاض له، بمنزلة أمواج البحر من البحر، وآجر البيت من البيت»، حتى أنشدوا في ذلك:

(*) ابن تيمية. مجموعة الرسائل والمسائل، ج ١، ص ١٨٣، ج ٤، ص ٨٢.
(**) الفتوحات المكية، ج ٤، ص ١٠٧، ص ٤١٧.
(***) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣١، ج ٤، ص ١٨٤. فصوص الحكم، ص ٧٣.

البحر لا شكّ عندي في توحده وإن تعدد بالأمواج والزبد

فلا يغرنك ما شاهدت من صور فالواحد الرب ساري العين في العدد(*)

ويذهب ابن تيمية نفسه إلى أن الوجودية عندهم أن «كل شيء - بمعنى أي شيء - هو الله»، ويروي بهذه المناسبة حكاية ابن سبعين، الذي كان يقول إن أرض الإسلام لا تسعه، فكان يريد الذهاب إلى الهند، «لأن الهند مشركون، يعبدون كل شيء حتى النبات والحيوان»(**). وقد انعكس تأليه الوجودية لجميع الموجودات في عبارتهم المأثورة - «الكلُ هو». ولكن هنا ينبغي الانتباه إلى أن المقصود في هذه الصيغة وأمثالها ليس الكل بمعنى أي واحد من الأشياء، وإنما جملتها معاً، أو - بعبارة أدق لابن عربي نفسه - «لا كلية جمع بل حقيقة أحدية، تكون عنها الكثرة»(***). فالشيء الجزئي، المفرد، المأخوذ لوحده، لا يمكن وصفه بالألوهية، وإلا وقعنا في الحلول أو الشرك. فالموجودات المفردة، الملموسة، إنما تكون ألوهيتها» باعتبار كونها أجزاء من الكل الكوني. وفي ذلك يقول ابن عربي، وكأنه يحذر من الفهم المبسط للصيغة المذكورة: «لا يقال في يد الإنسان وفي شيء من أعضائه أنه عين الإنسان ولا غير الإنسان، كذلك أعيان العالم لا يقال إنها عين الحق، ولا غير الحق، بل الوجود كله حق»(****).

ثم إن «إله» الوجودية، الذي يرمز إلى وحدة العالم، يتطابق، من حيث ذاته، مع مبدأ الوحدة الكونية، مع الوجود، وتحديداً - مع الوجود البحت، المطلق. فكما يقول ابن عربي: «الحق هو الوجود، والأشياء صور الوجود»(*****). ومن هذه الناحية يكون الإله «عين» الأشياء و «هيولى» العالم. ولكن المطابقة البانتيئية بين الإله وبين الوجود - الجوهر تقود منطقياً إلى اللاكونية Acosmism: فعند ابن عربي وأتباعه أن الأشياء المفردة ليس لها بحد ذاتها وجود

(*) ابن تيمية. مجموعة الرسائل والمسائل، ج ٤، ص ٤٤، ٢٧.
(**) المصدر السابق، ص ١٨٦، ١٨٨.
(***)الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣١.
(****) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٤١٩.
(*****) المصدر السابق، ج ٤، ص ١٠٠.

واقعي، جوهري، فهي لا توصف بالوجود إلا من حيث كونها أجزاء للكل الكوني، أو أحوال للجوهر الواحد الوحيد.

إن الذات الإلهية، كذات، هي اللاتعين المطلق، الوجود البحت، الخالي من كل الكيفيات والمتعري عن كافة العلاقات. وتأتي الصفات الإلهية و «الأسماء الحسنى» بمثابة التعينات الكلية لهذا الوجود. فهي النسب والإضافات التي تربط الذات الإلهية، الوجود البحت، بالموجودات المفردة لعالم الظواهر. وأسماء الله لا تحصى في الحقيقة، لأنها تعبر عن الجوانب المختلفة للذات الإلهية اللامتناهية. ولكنها، وإن كانت تختلف الواحد منها مسافة عن الآخر، ترتبط بعضها ببعض عبر الذات الإلهية، فيكون أي منها انعكاس لها جميعاً، «ويكون كل اسم إلهي يتسمى بجميع الأسماء الإلهية وينعت بها»(*). وترجع الأسماء الإلهية إلى أصول متناهية، هي «أمهات الأسماء» أو «حضرات الأسماء». وأما قائمة هذه «الأمهات» فتختلف من مذهب صوفي إلى آخر، ولكنها تضم، عادة، الأسماء المتعلقة بصفات الحياة والعلم والإرادة والقدرة...

ومن الزاوية البانتيئية ينظر حكماء الصوفية إلى العلاقة بين «أمهات الأسماء» وبين ما يقابلها من صفات الأشياء الفردية، فيعتبرونها علاقة الكلي - بجزئياته. فحياة الإله، مثلاً، هي رمز إلى جملة حيوات الكائنات في العالم. وفي هذا السياق يطرح الوجوديون فهمهم للمكانة الأنطولوجية للكليات، «الأمور الكلية». إنها حقائق معقولة معلومة في الذهن، ولكنها معدومة العين خارج الذهن، فليس لها وجود عيني مفرد، مستقل عن وجود جزئياتها: «إن هذه الأمور الكلية، وإن كانت معقولة، فإنها معدومة العين موجودة الحكم، كما هي محكوم عليها إذا نسبت إلى الموجود العيني. فتقبل الحكم في الأعيان الموجودة، ولا تقبل التفصيل ولا التجزّي، فإن ذلك محال عليها؛ فإنها بذاتها في كل موصوف بها، كالإنسانية في كل شخص من هذا النوع الخاص، لم تتفصل ولم تتعدد بتعدد الأشخاص، ولا برحت معقولة»(**).

ومن الجديد في حل الوجودية لمسألة الصفات والأسماء الإلهية، التي

(*) ابن عربي. فصوص الحكم، ص ٧٩.
(**) المصدر السابق، ص ٥٢ - ٥٣.

طالما شغلت بال المفكرين الإسلاميين قبلهم، كان إسباغهم على الإله كافة صفات الموجودات وأسمائها. فعندهم أن الموجودات كلها صفات الحق، وكل اسم للكون فأصله للحق حقيقة، فهو تعالى المسمى بكل اسم لمسمّى في العالم، وما من صورة، طبيعية أو عنصرية، إلاّ وعين الحق عينها. وبذلك يتبدى الكون بمثابة سجل كبير للأسماء الإلهية: «فالعالم كله: أسماؤه الحسنى وصفاته العليا»(*).

وفي إطار هذا الفهم للعلاقة بين الإله والعالم يقدم ابن عربي وأتباعه حلهم للمشكلة القديمة: التنزيه ـ التشبيه. وأهم ما يميز رؤيتهم للمشكلة هو أنها لم تعد مجرد مسألة لاهوتية، بقدر ما صارت قضية أنطولوجية، فلسفية عامة، ينظرون إليها نظرة ديالكتيكية، تؤكد وحدة التنزيه والتشبيه. فعندهم أن العلاقة بين الإله والعالم، بين الذات الإلهية والأشياء الملموسة، هي علاقة الكل وأجزائه، أو الجوهر وأحواله (صفاته). وهذه العلاقة تنطوي على الجانبين: العلو والمحايثة، التنزيه والتشبيه، أو ـ بعبارة ابن عربي ـ الإطلاق والتقييد. فالكل الكوني متعال على أجزائه، باعتبارها خلواً من مواصفاتها المحدودة المفردة، وبهذا المعنى يكون علو الذات الإلهية، الوجود البحت. والإله، في الوقت ذاته، محايث للمخلوقات، لأنه، باعتباره هو الكل، يصح أن تنسب إليه كافة أنواع وأجناس صفات الأشياء الفردية، والذات الإلهية، باعتبارها جوهر الموجودات، محايثة لها، فما هذه إلا «صور» لها. وعليه، «فالحق المنزّه هو الخلق المشبه»، «فلم يتمكن أن يخلو تنزيه عن تشبيه، ولا تشبيه عن تنزيه»(**). وهنا يستند الصوفية إلى القرآن تأييداً لمذهبهم في الجمع بين التنزيه والتشبيه: قال الله تعالى: **﴿ليس كمثله شيء﴾** فنزّه، **﴿وهو السميع البصير﴾** فشبّه. وقال تعالى: **﴿ليس كمثله شيء﴾** فشبه وثنّى، **﴿وهو السميع البصير﴾** فنزّه وأفرد(***).

وعليه، فإن إله «أهل الوحدة» متعال ومحايث معاً. فهو مع كل شيء، لا

(*) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٤٠٥.
(**) فصوص الحكم، ص ٧٨، ١٨٢.
(***) المصدر السابق، ص ٧٠، ١٨٢.

بمقارنة، وغير كل شيء، لا بمزايلة. قد اختفى بشدة ظهوره، وظهر بشدة خفائه، وعلا في دنوه، ودنا في علوه، وبطن في ظهوره، وظهر في بطونه، وتجلى في كل جهة، وتخلى عن كل جهة... وليس الإله اجتماعاً لتضاد العلو والمحايثة فحسب. ففيه تجتمع الأضداد كلها. حتى ويذهب حكماء الصوفية إلى «أن الله تعالى لا يُعرّف إلاّ بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها»(*). وقد عبّر الجيلي عن فكرة الإله كجمع للأضداد بأبياته التي يقول فيها:

أنا الموجود والمعدوم، والمنفي والباقي

أنا المحسوس والموهوم، والأفعاء والرّاقي

أنا المحلول والمعقود، والمشروب والساقي

أنا الكنز أنا الفقر، أنا خلقي وخلاقي

وكذلك قوله:

جهلٌ هو العلم، حرب هو السلم

عدل هو الظلم، مدت قواصمه

....

شمس وقد سطعت، برق وقد لمعت

وُرق وقد سجعت، فوقي حمائمه

ضدان قد جمعا، فيه وما امتنعا

عين إذا نبعا، هاجت ملاطمه(**)

وهذا الجمع بين الأضداد هو السبب، عند مفكري الصوفية، في أن الفكر المنطقي، البرهاني والاستدلالي، المقيد بقانون الثالث المرفوع، ليس بوسعه إدراك الإله، إدراك الكلّ. فالحدس («الذوق»، «الكشف»)، دون العقل، هو الذي من شأنه معاينة الإله كوحدة للأضداد.

(*) المصدر السابق، ص ٧٧.

(**) الجيلي. الإنسان الكامل. القاهرة، ١٩٦٣، ج ١، ص ٧، ١٥.

إن المطلق («الموجود»، «الواحد»)، الذي يعبر عنه «الإله» في لغة الدين، هو الخير الأسمى والجمال الأعلى. فكما جاء في الحديث، الذي طالما ردده الصوفية: «إن الله جميل يحب الجمال». والعالم مخلوق على صورة الله ومثاله، فهو في غاية الجمال. وليس الجمال قصراً على العالم في كليته، فكل شيء جميل فيه، وما ثم إلا جمال. والجمال، وكذلك الخير، صفتان موضوعيتان، جوهريتان، من صفات الأشياء. أما القبح والشر فعرضيان، يتوقفان على الاعتبارات والظروف والعادات...

والإله، باعتباره الجمال الكلي المطلق، حاضر في كل جميل ومبثوث في كل حسن، من صورة أو نغم أو طعم أو رائحة أو ملمس. وفي هذه الجمالية الشاملة Panaestheticism يقول ابن الفارض:

تراه، إن غاب عني، كل جارحة	في كل معنى لطيف رائق بهج
في نغمة العود والناي الرخيم إذا	تألفا بين أركان من الهزج
وفي مسارح غزلان الخمائل في	برد الأصائل والأصباح في البلج
وفي مساقط أنداد الغمام على	بساط نور من الأزهار منتسج
وفي مساحب أذيال النسيم إذا	أهدى إلي سحيراً طيب الأرج
وفي التثامي ثغر الكأس مرتشفاً	ريق المدامة في مستنزه فرج

على أن الإله ـ الجمال، وإن كان سارياً في الأمور كلها، فإن تجليه في بعضها أشد من الآخر. «وشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله»(*). والإله هذا هو الموضوع الأخير، الحقيقي، للحب، «فهو الظاهر في كل محبوب لعين كل محب»(**):

فمَنْ ليلى ومَن لبنى	ومن هند ومن بثينه
ومن قيس ومن بشر	أليسوا كلهم عينه؟!

(*) فصوص الحكم، ص ٢١٧.
(**) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣٢٦.

ويبني ابن عربي مذهبه في الحب على أساس التفرقة بين أنواع، أو مراتب، ثلاثة من الحب: طبيعي، وروحاني، وإلهي(*). والحب الطبيعي يشمل ما بين البشر والظواهر والأشياء في الطبيعة من تجاذب فيزيولوجي أو فيزيائي أو ميكانيكي. وهو أناني بمعنى ما، فيه يطلب صاحبه نيل جميع أغراضه، سرّ ذلك المحبوب أم لا. وفيه يكون الذات والموضوع، العاشق والمعشوق، لا يزالان متمايزين، بعيدين عن الانصهار في وحدة كاملة. أما الحب الروحاني فيتطلب من صاحبه القيام بحق المحبوب ومعرفة قدره والسعي في مرضاته، وهو خارج عن الحد، وبعيد عن المقدار والشكل. وغايته هو الاتحاد، وهو أن تصير ذات المحبوب عين ذات المحب، وذات المحب عين ذات المحبوب. وهذا هو حب «العارفين» الذين أقصى مرامهم تحقيق الوحدة الجوهرية بين الذاتين. وخلافاً للعوام، الذين يحبون هذا أو ذاك من الأشياء الفردية، هذه أو تلك من الصور الملموسة، فإن العارفين يحبون الكلّ الذي يلف الأشياء الفردية كافة، ويعشقون الجوهر الفرد الذي يتجلى في الصور الملموسة قاطبة.

وهذان النوعان كلاهما من الحب ـ الطبيعي والروحاني ـ جانبان من النوع الأعلى من الحب، الحب الإلهي. والحب الإلهي هو حب الإله لذاته، وهو يتجلى في شكلين: شوق (حنين) الإله إلى العالم، الحق إلى الخلق، وشوق العالم إلى الإله، أو الخلق إلى الحق. وشوق المخلوقات إلى الحق هي علة عودتها إلى أصلها، إلى الوجود الواحد، وذلك على غرار عودة الأنهار إلى البحر الذي خرجت منه. وهذا الشوق أو الحنين هو، في الوقت ذاته، حنين الكل إلى أجزائه، أي رغبة الذات الإلهية، الوجود، المتجلي في صور الموجودات، للعودة إلى نفسه. وحب الناس للإله، أو لشيء ما، ليس ـ في نهاية المطاف ـ إلا حب الإله لنفسه. فهو بذلك يحب نفسه من خلالنا، ومن خلال الأشياء عامة.

ثم إن حنين الحق إلى المخلوقات يتجلى أيضاً في صورة نزوع الذات الإلهية للظهور على مسرح الوجود الملموس، للتعين في صور الموجودات اللامتناهية العدد. فالحب الإلهي هذا مبدأ كوني، هو سبب وجود العالم واصله، الأمر

(*) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣٢٧، وما بعدها.

الذي يدل عليه، في نظر ابن عربي وغيره من الوجودية، الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً لم أُعرَف، فأحببت أن أُعرَف، فخلقت الخلق».

فعن الحب صدرنا وعلى الحب جبلنا

فلذا جئناه قصداً ولهذا قد قبلنا

ولكن هذا الخلق ليس شيئاً يحدث دفعة واحدة، وإنما هو عملية مستمرة، أزلية أبدية، تعرف في الأدبيات الصوفية بـ «الخلق الجديد»(*).

٢ ـ الخلق الجديد

إن «الخلق» في مذهب ابن عربي، كما في المذاهب البانتيئية عامة، بعيد كل البعد عن فهمه في مذهب التأليه الديني Theism. فالشيخ الأكبر ينكر تقدم الإله على المخلوقات في الزمان، ليؤكد «أن عدم العالم لم يكن في وقت، ولكن الوهم يتخيّل أن بين وجود الحق ووجود الخلق امتداداً، وذلك راجع لما عهده في الحس من التقدم الزماني بين المحدثات وتأخره»(**). والعالم ليس قديماً فحسب، لا بداية له في الزمان، وإنما هو أبدي، لا نهاية له ولا انقضاء.

ويرفض ابن عربي رفضاً قاطعاً مذهب الخلق من العدم المحض. فبالاتفاق مع المعتزلة يرى شيخ الوجودية إن خلق الأشياء ليس إلا انتقال لها من حالة أنطولوجية إلى أخرى، من الوجود المعقول إلى الوجود المحسوس، من الوجود بالقوة (الإمكان) إلى الوجود بالفعل.

بل ثم شيء فصار كوناً وكان غيباً فصار عينا(***)

وهذا الانتقال تحكمه السببية Determinism الصارمة، النابعة من طبيعة الأشياء ذاتها. فليس للإله في ذلك أي حرية في الاختيار، هذا الاختيار الذي

(*) ولفظ «الخلق الجديد» ذو أصل قرآني ـ ﴿بل هم في لبس من خلق جديد﴾ (ق: ١٤). ولكن المقصود به هنا هو إعادة الخلق في الحياة الآخرة.

(**) إنشاء الدوائر، ص ١٦.

(***) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٤٠٢.

هو سمة أساسية للإله في مذهب التيئية (التأليه الديني)(*).

وخلافاً للتقاليد الدينية، التي تقول بخلق الإله للعالم ذات مرة، وخلال مدة معينة (ستة أيام)، يذهب ابن عربي إلى أن الخلق عملية دائمة، مستمرة، خارج الزمان في الحقيقة. فالإله خلّاق دوماً، الأمر الذي يدل عليه، عند الشيخ الأكبر وغيره من الوجودية، قوله تعالى: **﴿كل يوم هو في شأن﴾** (الرحمن: ٢٩). و «اليوم» هنا يعني، في نظر مفكري الصوفية، ذرة الزمان، «الزمان الفرد». والكون ديناميكي، «فليس في العالم سكون البتة، وإنما هو متقلب أبداً دائماً من حال إلى حال»(**). والتجدد المستمر للكون هو نتيجة التجلي الدائم للإله وظهوره في صور الموجودات، وبعبارة أدق: إنه هذا التجلي ذاته.

لقد جاءت نظرية «الخلق الجديد» تطويراً لمذهب الأشاعرة في التجدد («الخلق») المستمر للأعراض. ولكن هذا المذهب، كما يراه ابن عربي، يعاني من عدم الاتساق، ذلك أنه يتوقف عند الأعراض، ولا يسحب التجدد على الجواهر (الأجسام) نفسها، وذلك على الرغم من أنهم يعنون بالجوهر ـ عند التمحيص ـ جملة الأعراض(***). والاتساق المنطقي يقتضي القول لا بتجدد الأعراض فحسب، بل وما يسمى بالجواهر أيضاً. وأما حامل هذه التجددات فهو «الجوهر» الواحد الوحيد، الذي هو الوجود المطلق.

وفضلاً عن القول بتجدد الأعراض يأخذ ابن عربي عن المتكلمين القول بذرية الأجسام، ويعممه على الزمان أيضاً. فعنده أن «أقل الأجسام» يتألف من ثماني ذرات (جواهر فردة، أجزاء لا تتجزأ): اثنتان تشكلان الخط، وخطان يشكلان السطح، وسطحان يشكلان الجسم. والزمان ذو تركيب ذري أيضاً. و «أقل الأزمنة» هو «الزمان الفرد»، الذي هو أقصر مدة يحدث فيها تجدد العالم، «خلقه الجديد». ومع ذلك، فالخلق الجديد متصل، غير متقطع، فليس ثمة مدة زمانية، تفصل بين انعدام الشيء وظهور مثاله، «فزمان العدم زمان وجود المثل»(****).

(*) ستتوقف بشيء من التفصيل عند هذه النقطة في البند الخاص «الأعيان الثابتة».
(**) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤.
(***)فصوص الحكم، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.
(****) فصوص الحكم، ص ١٥٦.

ولتقرير الهوية، أو الذاتية identity، في عالم الصيرورة الدائبة يلتفت ابن عربي إلى وحدة الأشياء من حيث جوهرها، «عينها». وتتجلى هذه الوحدة في نوعين من الترابط: أفقي وعمودي. والأول هو الارتباط الزماني بين الأشياء المتجددة الخلق. فما يتراءى، للوهلة الأولى، على أنه شيء واحد، لا يكون، عند التمعن، الشيء ذاته في لحظتين متتاليتين، وإنما يكون شيئين متشابهين(*). ولكن الشيء، برغم هذا، لا يفقد وحدته الأصلية، هويته، وذلك لأن ما يطرأ عليه من تغيرات دائبة إنما هي مقدرة مسبقاً فيه، نابعة من ماهيته الجوهرية، من «عينه الثابتة». وهذه الوحدة الجوهرية تقوم أيضاً في صلب الترابط العمودي بين الأشياء. فمنه، مثلاً، تطابق الإله، الذي يتجلى بصور مختلفة في مختلف الملل والمعتقدات(**). وعموماً، فإن الموجودات كلها هي صور مختلفة لجوهر واحد، وتجليات متنوعة لماهية واحدة، فترد جميعاً، في نهاية المطاف، إلى الواحد المطلق.

وفي تيار الصيرورة الدافق هناك اتجاهان، يكملان أحدهما الآخر. فالخلق الجديد يعني، من جهة، أن الله يظهر نفسه في ما لا حصر له من الممكنات. إنه «تنزل» أنطولوجي للمطلق Absolute من حالة الأحدية والوجوب إلى حالة الكثرة والإمكان. ولكن عملية التنزل الدائم، إذا نظر إليه من زاوية «الممكن» نفسه، فإنها تكون، في الوقت ذاته، «ترقياً دائماً» له. وبهذا المعنى فإن كلاً من الأشياء المفردة إنما يكون «ترقيه» الدائم إلى المطلق هو نفسه «تنزل» هذا المطلق. ويمثل حكماء الصوفية لوحدة الترقي والنزول هذين بدائرة عمودية على سطح كرة، تدور في مكانها حول محورها الأفقي.

وعلى نحو أكثر تعيناً تتبدى دائرة الوجود الكبرى هكذا. من القطب الأعلى، من الواحد الأحد، يسير القوس النازل، الذي يمر بالعقل الأول، بالنفس الكلية، انتهاء بالأرض (وبعبارة أدق ـ بالعناصر الأربعة ـ التراب والماء والهواء والنار)، التي هي القطب المقابل. ومن هذا القطب يرتفع القوس المقابل، ليمر بالمعادن، فالنباتات، فالحيوانات، انتهاء بالإنسان، الذي هو نظير العقل الأول(***).

(*) المصدر السابق، ص ١٢٤.

(**) المصدر السابق، ص ٧٣.

(***)الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٢٥.

بيد أن تدرج مراتب الوجود، على القوس الصاعد، ليس من طبيعة «عمودية»، «أنطولوجية»، فحسب، وإنما ينطوي أيضاً على بعد «أفقي»، على معنى الارتقاء في الزمان. فأول تكوين في الأرض المعادن، ثم النبات، ثم الحيوان، ثم الإنسان. وجعل آخر كل صنف من هذه المكونات أولاً للذي يليها. فكان آخر المعادن وأول النبات الكمأة، وآخر النبات وأول الحيوان النخلة، وآخر الحيوان وأول الإنسان القرد(*).

وفي ضوء مذهب «الخلق الجديد» يؤول ابن عربي المفهومين الصوفيين التقليديين: الفناء والبقاء. فعنده يفقد هذان المفهومان نهائياً مدلولهما الأصلي، الذي يرتبط بالاتحاد السيكولوجي بالإله، ليكتسبا محتوى أنطولوجياً محضاً. فالفناء والبقاء ينتسبان إلى كل شيء من الأشياء، إلى أية صورة من صور الوجود الظاهر. إنهما جانبان متكاملان من عملية «الخلق الجديد». فهذا الخلق هو انتقال دائم للشيء من صورة إلى أخرى، مما يعني فناءه مع الصورة القديمة وبقاءه في الصورة الجديدة. «فذهابه هو عين الفناء عند التجلي، والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر»(**). وعليه، فإن الفناء والبقاء يعبران عما يجري للجوهر الأوحد، في كل لحظة زمنية، في كل «خلق جديد»، من تكوّر Involution وتطور Evolution.

كما ويمكن النظر إلى الفناء والبقاء على أنهما بعدان مختلفان للأشياء: الأول، يعبر عن انتمائهما إلى الوجود المحسوس، إلى «الخلق»، والثاني، إلى الوجود المعقول، إلى «الحق». ولذا فإن أياً من الأشياء لا يختفي أو يزول كلية. فالآية القرآنية - **﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾** (القصص: ٨٨)، والتي فهمها اللاهوتيون الإسلاميون عادة بمعنى أن هاء الضمير في «وجهه» تعود على الإله، يتأولها ابن عربي وغيره من حكماء الصوفية بمعنى عودة الهاء إلى الشيء نفسه. فالشيء يفنى من حيث صورته فقط، بمعنى خلعه لإحدى الصور وليس لغيرها، أو بمعنى تفرقه إلى أجزاء (ذرات)، أما حقيقته، أو جواهره الفردة، فتبقى بأعيانها(***). فالشيء، على هذا النحو، لا يكف أبداً عن الوجود. والعالم

(*) عقلة المستوفز، ص ٩٣ - ٩٤.

(**) فصوص الحكم، ص ١٢٦.

(***) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٤٢٠، ج ٢، ص ٢٨١. عقلة المستوفز، ص ٧١.

ككل، باق أبداً. أما «الدنيا» و «الآخرة» فليستا، عند مفكرينا، إلا وجهي «الخلق الجديد» المذكورين، البقاء والفناء، وفي ذلك يقول ابن عربي: «النهاية في العالم غير حاصلة، والغاية من العالم غير حاصلة، فلا تزال الآخرة دائمة التكوين عن العالم»[*].

إن لوحة العالم الديناميكية، التي يرسمها حكماء الوجودية، وثيقة الصلة بفهمهم الخاص للزمان. فعندهم أن «الآن»، الذي يتم فيه «الخلق الجديد» لكافة الموجودات، ليس مجرد لحظة من لحظات الزمان الفيزيائي، ليس نهاية الماضي وبداية المستقبل، وإنما هو «آن دائم»، هو مجمع الأزل والوقت الحاضر والأبد[**]. وعليه فـ «الآن» هو النظير الصوفي لمفهوم «ewiges nun» عند اكهارت أو «nune aeternitatis» عند نيكولاي الكوزاني. ففي كل لحظة يكون «حال» الإنسان، أو على الأصح ـ العارف الصوفي، الذي أدرك ارتباطه بالكل الكوني، يتحدد بتلك اللحظة، بالآن الدائم، أو «الوقت». وبهذا المعنى يتأول الوجوديون العبارات الصوفية المأثورة ـ «الصوفي ابن وقته»، و «الصوفي بحكم وقته»، و «الصوفية عباد الوقت».

ثم إن فهم «الآن» على أنه لحظة من الزمان، تتطابق مع الزمان كله، مع السرمد، إنما يعكس نوعاً من «الذرّية الميتافيزيقية»، التي تتخلل ـ على نحو جلي أو مستتر ـ كافة إنشاءات «أهل الوحدة». فعلى غرار سلسلة الأعداد الطبيعية التي تتولد عن الواحد، أو نقاط المستقيم التي تنشأ عن سريان إحدى النقاط، ينظر ابن عربي وغيره من مفكري الوجودية إلى الكثرة الفيزيائية على أنها انبساط للوحدة الميتافيزيقية، ويعتبرون العالم المحسوس تفتحاً لحالة ميتافيزيقية أصيلة. وفي هذه النقطة الميتافيزيقية تتركز كافة الأشياء والأحداث، ماضيها وحاضرها ومستقبلها. وليس «الخلق الجديد» إلا سريان هذه النقطة، وانتشار تلك الحالة. وقد درجت الأدبيات الصوفية على الرمز إلى هاتين الحالتين ـ الميتافيزيقية والفيزيائية ـ بمصطلحي «الكمون» و «الظهور»، اللذين تعرفنا عليهما أعلاه في مذهب النظّام من متكلمي المعتزلة، أو بلفظي «الرتق» و «الفتق»، المأخوذين

(*) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٣٣٨.
(**) القاشاني. اصطلاحات الصوفية، ص ٣٢.

من القرآن: ﴿إن السموات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما﴾ (الأنبياء: ٣٠). إنه الإله الكامن، المنطوي أو المستور Deus implicitus، الذي يتجلى في صورة الإله الظاهر، المتفتح أو المنشور Deus explicitus.

٣ ـ التجليات

إن التجلي (أو التعين، التنزل، الفيض، إلخ) هو «عملية» لازمانية، يكتسب معها المطلق (الواحد الأحد، الوجود البحت) صوراً أكثر فأكثر تعيناً وتحديداً. إنه انتقال من الوحدة المعقولة إلى الكثرة المحسوسة، من الوجود المجرد إلى الوجود الملموس، من المطلق المجهول إلى المطلق المعلوم.

والتجلي عملية لا متناهية، تولد ما لا حصر له من مراتب الموجودات. ومع ذلك يمكن رد هذه المراتب إلى عدة مستويات رئيسية، كلية. وأكثر لوحات هذه المراتب الكلية شيوعاً في الأدبيات الصوفية اثنتان، ثلاثية وخماسية.

في اللوحة الثلاثية يتم الترتيب الأنطولوجي للكون من خلال التمييز بين طورين من تجلي المطلق: «التجلي الذاتي»، أو «الفيض الأقدس»، و «التجلي الوجودي» أو «الفيض المقدّس». والطور الأول يتوافق والانتقال من حالة «كنتُ كنزاً لا أعرَف». إنه مرحلة ظهور وعي الذات عند المطلق، عندما يتجلى في صور مختلف الموجودات، التي تظهر ـ بالقوة ـ في وعيه. فالمطلق يغدو عارفاً بنفسه، باعتباره متجسداً ـ بالقوة ـ في ما لا حصر له من الكائنات الملموسة. وفي طور «التجلي الذاتي» («الفيض الأقدس») يصير الوجود البحت، غير المتعين، متعيناً بالقوة، فتنتقل الوحدة المطلقة، «الأحدية»، التي لا يشوبها أي تعدد، إلى الكثرة بالقوة، إلى الوحدة المتكثرة، أو «الواحدية». وعند التجلي الأول يولّد المطلق «الأعيان الثابتة»، التي هي تعينات «الأسماء الإلهية»، أي الكوامن الأنطولوجية التي في الواحد المطلق.

وعند «التجلي الوجودي» («الفيض المقدس») «يخلق» الإله العالم، يُظهر المطلق نفسَه في صور مختلف الموجودات المحسوسة. إنه عملية الانتقال الأنطولوجي بالأعيان الثابتة، بالأشياء الممكنة، الموجودة بالقوة، إلى حالة الوجود المتحقق بالفعل.

وفضلاً عن اللونين المذكورين من «الفيض» يتحدث ابن عربي عن «الفيض الدائم»، الذي يحفظ للأشياء وجودها في العالم الظاهر. وهذا اللون من الفيض هو «الخلق الجديد» الذي تحدثنا عنه أعلاه.

إن لوحة التجلي الثلاثية تتوافق مع الترتيب التالي: الواحد ـ الواحد الكثير ـ الكثير. وتأتي اللوحة الخماسية لتجعل اللوحة الثلاثية أكثر تعيناً، وذلك بتدقيق الحد الأوسط وتفصيله. ويعبر عنها عادة من خلال مصطلحات «المراتب» و «الحضرات» و «التعينات» و «العوالم» وغيرها. بيد أن اللوحة الخماسية لم تكن قد تبلورت بعد، في أعمال الشيخ الأكبر، كفكرة إنشائية مستقلة، ولكنها غدت، في مؤلفات تلميذه الأقرب صدر الدين القونوي ومن بعده، إحدى الصيغ الرئيسية لعملية ترتيب الوجود.

يصوغ القونوي مذهبه في «الحضرات الخمس» من خلال المصطلحات التقليدية ـ «الغيب» و «الشهادة». فقد كان المفكرون الإسلاميون يميزون بين مستويي الوجود هذين، ويقرنان أولهما بالإله والثاني بالعالم، باعتباره كل ما عدا الله. ولكن إلى جانب هذين الواقعين هناك، كما يقول القونوي، حقيقة ثالثة، ليست من عالم الشهادة كلية، ولا من عالم الغيب كلية، وإنما هي بمثابة الجمع بين الاثنين. تلك هي حقيقة الإنسان، الذي صنعه الإله «على صورته». وعليه فعند التمعن، يتبين أن للوجود ثلاث مراتب، لا اثنتين فقط: الغيب (الإله)، والشهادة (الكون)، والإنسان.

ثم إنه في كل من هذه المراتب أو التعينات يمكن التمييز بين ناحيتين، وذلك باعتبارها مخلوقة أو غير مخلوقة. فالغيب غير المخلوق هو الإله، والعلم الإلهي بكافة الأشياء، الذي تشكل «الأعيان الثابتة» موضوعات له، أما الغيب المخلوق فيتوسط بين الإله وبين الشاهد، ويسمى «عالم الأرواح»، حيث «الأرواح» مرادفات لـ «العقول» و «الملائكة». وعلى نحو مماثل، يمكن تقسيم عالم الشهادة إلى اثنين: أ ـ ما يشاهد من كافة النواحي، وهو العالم المادي، المحسوس، وب ـ ما يشاهد بمعنى نسبي فحسب، وهو عالم الخيال أو المثال.

وهكذا يكون لدينا خمسة مستويات أنطولوجية: «الباطن»؛ و «الظاهر»؛

و «الإنسان الكامل» الذي يتوسط ويجمع بينهما، و «عالم الأرواح» الذي يقع على يمين المستوى الأوسط («الإنسان الكامل»)، بينه وبين الإله الباطن؛ و «عالم المثال»، الذي يقع على يساره، بينه وبين العالم الظاهر.

ويذهب القونوي إلى أن هذه المستويات الخمسة يمكن استخلاصها أيضاً من طبيعة الموجودات التي درج المشائيون الشرقيون على تقسيمها إلى: واجب الوجود، وممكن الوجود، وممتنع الوجود. فهناك، من جهة، واجب الوجود، الذي يوافقه المستوى الأول، وهناك من الجهة المقابلة، الأشياء الممكنة. والممكنات، بدورها، تنقسم إلى ثلاثة أنواع: ١ ـ الممكنات التي لها بعض صفات واجب الوجود، أي الوحدة وعدم التعين، وهي الأرواح؛ ٢ ـ الممكنات التي ليس لها إلا صفات ممكن الوجود، أي الكثرة والظهور، وهي الأشياء المادية المحسوسة؛ ٣ ـ الممكنات التي تتأرجح صفاتها بين الوجود والإمكان، وهي المُثُل. أما الإنسان الكامل فيجمع بين كافة صور الوجود، ويتمتع بصفات كافة المستويات، بدءاً من الوجوب الخالص وحتى الإمكان المحض، ويوحدها في كل متكامل(*).

ويمكن ترتيب مستويات الوجود المذكورة نزولاً وصعوداً. فيمكن البدء من الأعلى، من «الأعيان الثابتة»، وتتبع طبيعية وجودها في كل من المستويات الأدنى. فعلى مستوى العلم الإلهي تكون هذه الأعيان معدومات، وإن كانت تحضر في العلم الإلهي منذ الأزل. وعلى مستوى الأرواح تغدو حقائق «نورانية»، تقع على مقربة من الإله، ولكنها منفصلة عنه. وعلى المستوى التالي، مستوى الخيال، تبقى الأعيان نورانية، ولكن بدرجة أقل. فهي هنا بعيدة عن أن تكون بسيطة، غير مركبة. ففي عالم المثل هذا تكون «الأرواح» جاهزة للظهور على مسرح الوجود الخارجي، المحسوس. وأخيراً نصل إلى أدنى مستويات تجلي الوجود، إلى العالم المحسوس، «الظلماني»، و «المركب». وأما الإنسان الكامل فيجمع بين مستويات الوجود الأربعة كلها. والإنسان العادي يجمع، هو الآخر، بينها، وذلك بمعنى كونها تنعكس فيه. فإن «معناه»، أي مستواه الإلهي، هو

(*) إعجاز البيان. حيدر آباد، ١٩٤٩، ص ٣ ـ ٤، ٩٩، ٣٧٩، ٥١٠ ـ ٥١١.

عينه الثابتة. وروحه تقابل عالم الأرواح، ونفسه ـ عالم المثل، وجسمه ـ العالم المادي. وهو، باعتباره كلاً واحداً، يعكس الإنسان الكامل.

وقد تطورت اللوحة الخماسية وعدّلت لاحقاً، وذلك على محورين أساسيين. فحالة عدم التعين، أو الوحدة المطلقة ـ «الأحدية»، التي لم يفردها القونوي في مستوى («حضرة») مستقل، صارت، منذ سعيد الدين الفرغاني (ت. ح: ١٣٠٠)، تدرج كحضرة مفردة في لوحة التجلي، التي صارت، على هذا النحو، سداسية، أولها حضرة الأحدية. ومن جهة أخرى، راح بعض مفكري الصوفية يستبعدون «الإنسان الكامل» من اللوحة، فلا يعتبرونه حضرة إلى جانب الحضرات الأخرى، وإن كانت طبيعته الجامعة قد ظلت على حالها. وبنتيجة ذلك صارت لوحة الحضرات الأكثر شيوعاً في الأدبيات الصوفية هي التالية[*]:

١ ـ حضرة الأحدية، أو الذات الإلهية.

٢ ـ حضرة الواحدية، أو الأسماء والصفات الإلهية، وهي مرتبة الألوهية؛ وهنا تندرج «الأعيان الثابتة»، التي هي مظاهر الأسماء الإلهية.

٣ ـ حضرة الأفعال، أو الربوبية؛ وهي عالم العقول والنفوس المجردة، التي هي «المدبرات الكلية» للكون.

٤ ـ حضرة المثال والخيال، وهي عالم التنزلات المثالية المتجسدة المتشكلة دونما مادة.

٥ ـ حضرة الحس والمشاهدة، أو الملك، وهي العالم المادي.

ودرجت الأدبيات الصوفية على تسمية هذه المراتب الخمس بالألفاظ التالية: الهاهوت، اللاهوت، الجبروت، الملكوت، الناسوت. وهذه الحضرات كلها تجتمع في «الإنسان الكامل» الذي تشغل نظريته مكاناً بارزاً في الإنشاءات الفلسفية لحكماء الصوفية.

(*) القاشاني. اصطلاحات الصوفية، ص ٧٧، ٨٢. آملي. جامع الأسرار، ص ٥٥٩ ـ ٥٦٠.

٤ ـ الإنسان الكامل

كان ابن عربي أول من أدخل مصطلح «الإنسان الكامل» إلى الفكر الصوفي، والعربي الإسلامي عامة. ولكن «الكمال»، الذي يوصف به الإنسان هنا، لا يعني ما قد يتبادر إلى الذهن من مدلولات أخلاقية، من فضيلة وخير وما إلى ذلك، وإنما يتضمن، وفي المقام الأول، مدلولات أنطولوجية (وجودية) وغنوصيولوجية (معرفية). ونظرية «الإنسان الكامل» هي، في الحقيقة، نظرية في الكلمة (Logos)، يمكن التمييز فيها بين جوانب رئيسية ثلاثة: ١) أنطولوجي، ٢) كسمولوجي (كوني)، ٣) عرفاني ـ نبواتي.

فعلى الصعيد الأول، الأنطولوجي (الميتافيزيقي)، يمثّل الإنسان الكامل (الذي يسمى أيضاً «الإنسان الكلي») «الكلمة الجامعة». وهذه الكلمة، بدورها، ترادف «الحقيقة الكلية» أو «حقيقة الحقائق».

يميز ابن عربي بين أنواع ثلاثة من الموجودات(*): ١) ما يتصف بالوجود لذاته، وما يشكل أصل الموجودات كلها، وهو «الوجود المطلق»، أو الإله؛ ٢) ما يوجد بالوجود المطلق، فلا وجود له بدونه، وذلك هو «الوجود المقيّد»، أو العالم المادي؛ ٣) ما يجمع بين الوجودين المذكورين، وهو «الحقيقة الكلية»، أو «حقيقة الحقائق». وهذه الحقيقة الكلية لا توصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالحدوث ولا بالقدم. وهي قديمة في القديم إذا وصف بها، حادثة في المحدث إذا وصف بها. وهي لا تسبق العالم بالزمان، وإنما تتقدم عليه منطقياً فحسب. ويمكن القول عنها إنها الإله أو العالم، أو أنها ليست هذا وذاك. وهي في كل موجود بحقيقتها، ولكنها لا تقبل التجزؤ، ولا تتصف بالكل ولا بالبعض، ولا بالزيادة والنقص. وهي في ذلك تشبه غيرها من الحقائق أو الكليات، مثل «العودية» التي في الخشبة والكرسي والمحبرة والمنبر والتابوت؛ أو «التربيع» الذي في كل شكل مربع، من بيت أو ورقة وتابوت وغيرها؛ أو «البياض» الذي في الثوب والكاغد والدقيق والدهان، الخ.

وهذه وغيرها من الحقائق الكلية المعقولة تتربع ـ تبعاً لدرجة عموميتها ـ

(*) الفتوحات المكية، ج ١، ص ١١٨ ـ ١١٩؛ إنشاء الدوائر، ص ١٥ ـ ١٧.

على هيئة هرم، قمته «حقيقة الحقائق»، التي هي «الجنس الأعم» أو «جنس الأجناس». وفي كل طبقة من طبقات هذا الهرم يمكن النظر إلى الحقائق الواقعة فيها على أنها تراكيب من الحقائق الأعلى منها، أي الأكثر عمومية وكلية. فمن ائتلاف حقيقة «الشكل» و «الكم» نحصل على المثلث والمربع، والخماسي، الخ. وعلى نحو مماثل، يمكن اعتبار كل شيء مفرد في العالم على أنه جملة من الحقائق الكلية المؤتلفة. ففي المحبرة، مثلاً، تأتلف العودة والاستطالية والتربيعية والكميّة وغير ذلك من الحقائق. وبهذا المعنى تكون الحقيقة الكلية «أصل» كافة الموجودات و «هيولاها».

والحقيقة الكلية، باعتبارها جنس الأجناس، تضم المقولات الأرسطية العشر(*). وفي هذا السياق يتوقف ابن عربي لبسط فهمه للمكانة الأنطولوجية التي للمقولات، وعلاقتها الغنوصيولوجية بالأشياء المفردة من زاوية آلية المعرفة البشرية. فهو يذهب إلى أن الحقيقة الكلية، باعتبارها جملة المقولات، «معقولة في الذهن، غير موجودة في العين. . . لكنها في الموجودات حقيقة، من غير تبعيض ولا زيادة ولا نقص. فوجودها عن بروز أعيان الموجودات قديمها وحديثها، ولولا أعيان الموجودات ما عقلناها، ولولاها ما عقلنا حقائق الموجودات. فوجودها موقوف على وجود الأشخاص، والعلم بالأشخاص تفصيلاً موقوف على العلم بها، إذ من لم يعرفها لم يفرّق بين الموجودات، وقال، مثلاً، ان الجماد والمَلَك والقديم شيء واحد، إذ لا يعرف الحقائق، ولا بماذا تتميز الموجودات بعضها من بعض»(**). وفي ضوء هذا يتبين أن المقولات، من حيث هي الأجناس العليا للموجودات، ليس لها وجود قبْلي A priori، فهي تتبع في وجودها لوجود الأشياء المشخصة، وأن الإنسان يعرف على نحو استقرائي inductive أولاً، ومن ثم على نحو استنباطي deductive.

إن الحقيقة الكلية تنطوي على جملة الكون الظاهر، ولكن في حالة كامنة

(*) هذا في «إنشاء الدوائر». وأما في «الفتوحات المكية» (ج ٣، ص ٤٠٤)، الذي وضعه بعده، فتقتصر قائمة المقولات على أربع: الجوهر والعرض والمكان والزمان، إليها تردّ باقي المقولات.

(**) إنشاء الدوائر، ص ٢٦.

وغير متمايزة. وهي تمثل مجموعة المثُل ideas المعقولة، التي هي بمثابة النماذج الأولية لعالم الصيرورة. وهي، بهذا المعنى، تتوافق مع العلم الإلهي، وبعبارة أدق ـ أنها مضمون هذا العلم.

ثم إن الحقيقة الكلية هي المادة المعقولة، الموضوع غير المفصل للعلم ولمعرفة الذات التي للمطلق. وهي أيضاً التجلي الأول للمطلق، فتتطابق، من هذه الناحية، مع العقل الأول. ولكن «الكمال في الإنسان الكامل بالفعل، وهو في العقل الأول بالقوة»(*). والفارق، الذي يدور الحديث عنه هنا، هو، في حقيقة الأمر، الفارق بين حالة الإمكان (الوجود بالقوة) التي للكلمة، للإنسان الكامل، للحقيقة الكلية، وبين تجسدها الفعلي في صورة الكون.

والإنسان الكامل على الصعيد الثاني، الكسمولوجي (الكوني)، هو العالم، بما فيه الإنسان. والعالم، كتجسد للإنسان الكامل، للحقيقة الكلية، كامل، بديع، ليس في الإمكان أبدع منه. وهو يتطور، ليبلغ أوج كماله في الجنس البشري. والإنسان أكثر كائنات العالم كمالاً، لأنه صنع على صورة الإله. وهنا يكون الإنسان كاملاً بحد ذاته، لأنه «مختصر» (أو «نسخة») شريفة من الكون كله، يجمع في ذاته كل ما في العالم من أشياء، بدءاً من العناصر الأربعة، وحتى المعادن والنباتات والحيوانات. وبذلك يكون الإنسان «عالماً صغيراً»، والعالم «إنساناً كبيراً»(**).

وفي الإنسان ومن خلاله تصل الطبيعة إلى وعي ذاتها؛ ففيه، وفيه وحده، يدرك المطلق نفسه. ويعبر ابن عربي عن هذه الفكرة بلغة رمزية ـ لاهوتية، فيقول: «لما شاء الحق سبحانه، من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء، أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت: أن يرى عينه، في كونٍ جامع يحصر الأمر كلّه، لكونه متصفاً بالوجود، ويظهر به سره إليه: فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة؛ فإنه يظهر له نفسه في صورةٍ يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجلّيه له. وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح

(*) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٤٣٠.
(**) المصدر السابق، ج ٢، ص ٦٧، ١٢٤، ١٥٠.

مسوى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوّة... فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عينَ جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة»(*).

وهكذا فإن كلاً من الأشياء الموجودة يعكس اسماً مفرداً من الأسماء الإلهية، جانباً معيناً من المطلق. وهي، إذ تجتمع معاً على هيئة العالم، تشكل كلاً واحداً، يتوافق مع إدراك المطلق لذاته. ولكن بدون الإنسان لا يكون العالم وحدة حقيقية كاملة، «مرآة مجلوة» للإله. ففي الإنسان وحده تتآلف كافة التجليات الإلهية، وهو، وحده، من يعي كلية الكون، ويدرك وحدته.

وعلى الصعيد الكسمولوجي يكون الكمال صفة لكل إنسان، باعتباره ممثلاً للجنس البشري، الذي هو أرفع تجليات الواحد ـ المطلق. وبوسع كل إنسان، بالقوة، أن يدرك وحدة العالم، وأن يعي مكانته في الكل الكوني، أو ـ بلغة المتصوفة ـ أن يتحد بالحق. ولكن هذه الإمكانية، القوة، لا تتحقق، لا تتحول إلى فعل، إلاّ على يدي قلة قليلة من الناس، هم الأنبياء والأولياء والعارفون.

ففي منحاها العرفاني ـ النبواتي تمثل الكلمة، أو الإنسان الكامل، «الحقيقة المحمدية»، التي يعني بها حكماء الصوفية مبدأ كل وحي وكشف، وأصل كل معرفة باطنية. وكل شيء في الكون هو، عند الشيخ الأكبر وأتباعه، «كلمة» من كلمات الله، بحيث يكون العالم كله بمثابة «قرآن كبير». وهذا التصور للعالم كقرآن كبير يتيح لابن عربي مد جسر من الكلمة الكلية إلى النبي محمد. فما النبي محمد في الحقيقة، إلاّ القرآن نفسه: «فمن أراد أن يرى رسول الله ـ صلعم ـ ممن لم يدركه من أمته، فلينظر إلى القرآن. فإذا نظر فيه فلا فرق بين النظر إليه وبين النظر إلى رسول الله، صلعم»(**).

ولكن في إطار هذه المطابقة يكف محمد عن كونه شخصاً معيناً، نبي الدين الإسلامي، ليتحول إلى مفهوم جنسي، إلى «الحقيقة المحمدية»، التي ليس الأنبياء ـ محمد وموسى وعيسى وابراهيم، وغيرهم ـ إلاّ تجليات مختلفة لها. ويستعين حكماء الصوفية، لتمثيل هذه الفكرة، بصورة دائرة الدوائر. فيقول

(*) فصوص الحكم، ص ٤٨ ـ ٤٩.
(**) الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٦١.

داؤود القيصري: «النبوة دائرة، مشتملة على نقط في محيطها، وكل نقطة منها مركز دائرة بنفسها. فخاتم النبيين المرسلين، محمد ـ صلعم ـ صاحب هذه الدائرة الكلية. . ، وغيره من الأنبياء ـ عليهم السلام ـ كنقط محيطها»(*).

وتشكل هذه الفكرة محور بناء كتاب ابن عربي «فصوص الحكم». ففيه تتكشف طبيعة الإله المطلق من خلال تجلياتها عبر مختلف الأنبياء. فكل فصل من الفصول السبعة والعشرين، فيجسد صفة إلهية مفردة. على غرار الفصوص المختلفة، التي تؤلف خاتماً واحداً، يمثل كل نبي جانباً كلياً من الحكمة الإلهية، من الكلمة الكبرى، أو «الحقيقة المحمدية». ثم إن محمداً (بمعنى «الحقيقة المحمدية») هو «القطب»، وعلى الأصح ـ «قطب الأقطاب»، لأن كلاً من الأنبياء والأولياء هو قطب أيضاً.

إن الولاية عند ابن عربي، وأغلبية الصوفية عامة، هي، وقبل كل شيء، غنوص (عرفان)، معرفة باطنية، وليس تقوى وورعاً، وإن كانت هذه الصفات قد تحضر فيها عرضاً. فالولي هو العارف، الذي أدرك حقيقة مكانته من الواحد الكوني، وحقق اتحاده بالمطلق. وإلى هذه الوحدة يصل العارف بعد «أسفار أربعة»، هي: ١) رفع حجب الكثرة (الظاهرية) عن وجه الوحدة؛ ٢) رفع حجاب الوحدة عن وجوه الكثرة العلمية الباطنة؛ ٣) زوال التقيد بالضدين، الظاهر والباطن، بالحصول في أحدية الجمع؛ ٤) أحدية الجمع والفرق، بشهود اندراج الحق في الخلق، واضمحلال الخلق في الحق، ورؤية العين الواحدة في صور الكثرة، وصور الكثرة في عين الوحدة(**).

والاتحاد بالألوهية، الذي يتم بنهاية السفر الثالث، هو الذي يقصده ـ عند الصوفية ـ الحديث القدسي: «ما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل، حتى أحبّه. فإذا أحببته، كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي». وفي هذه الحالة يدرك العارف وحدته التامة مع الأشياء كلها، ويندرج في الإيقاع الكوني. وفيها، كما يقول القيصري، تنقطع

(*) داؤد القيصري. المقدمات على شرح التائية الكبرى. ضمن: نصوص فلسفية مهداة إلى د. ابراهيم مدكور. القاهرة، ١٩٧٦، ص ٢٤٨.

(**) القاشاني. اصطلاحات الصوفية، ص ٩٨.

عنه التكاليف الشرعية: من الصوم والصلاة وغيرهما(*).

وفي الغنوصيولوجيا (نظرية المعرفة) الصوفية تتوافق مع الثالوث التكريسي التقليدي ـ الشريعة، الطريقة، الحقيقة ـ درجات ثلاث على سلم المعرفة: علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين. وجرت العادة على توضيحها بمثال حالة من شرح له الغير وبرهنوا على أن النار تحرق، ولكنه لم ير ذلك ولم يلمسه؛ ثم حالته وقد رأى النار تحرق؛ فحالته وقد احترق، هو نفسه، في النار، وتحقق من قدرتها على الإحراق. ففي المرحلة الأولى يتلقى الصوفي معرفته عن الواحد ـ الإله على أساس التقاليد الدينية أو الاستدلالات اللاهوتية التي تبرهن على وجود الواحد، أو الإله، انطلاقاً من صفات الكثير، أو المخلوقات؛ إنها «شهود الخلق والحق». وفي الثانية يضيف إلى هذه المعرفة شهوده الشخصي للكثرة؛ وهي «شهود الحق في الخلق». وفي الثالثة، أخيراً، يصل إلى «شهود الحق بلا خلق»، إلى تأمل الواحد بحد ذاته. تلك هي مرحلة الاتحاد بالحق.

وهذه المرحلة الأخيرة من المعرفة تتوافق مع درجة الولي ـ العارف. والمعرفة الباطنية، التي ترتبط بها، تتطابق مع العلم الإلهي، مع وعي المطلق لذاته. ولذا فإن الولاية تعتبر مرتبة أعلى، بالمقارنة مع النبوة والرسالة. فالولاية مستمرة، غير منقطعة، أما النبوة والرسالة فتنقطعان (إذ أخبر النبي محمد أنه لا نبي ولا رسول بعده). وعلى الرغم من أن ابن عربي يذهب إلى أن القول بأن الولاية أعلى من النبوة والرسالة لا يعني إلاّ أن محمداً، من حيث هو ولي وعارف، أتم منه من حيث هو نبي ورسول، فإن خصومه رأوا في مثل هذا القول تفضيلاً للولي (الذي كان الصوفية أنفسهم يتطلعون إلى مقامه) على كافة الأنبياء والرسل. وبالفعل، فإن الشيخ الأكبر نفسه يرى أن الأنبياء يتلقون العلم على نحو غير مباشر، بتوسط ملاك ما، أما الولي فيتلقى علمه مباشرة، من نفس المعدن («العلم الإلهي»)، الذي يأخذ منه الملاك ليوحي به إلى الرسول(**). ويطلق ابن عربي على الولي ـ العارف، الذي يتلقى ـ بهذه الصورة ـ من الوحي مثل ما ينزل على النبي، اسم «خليفة» النبي محمد. ولكن بما أن «أخذ الخليفة

(*) المقدمات، ص ٢٦٧.
(**) فصوص الحكم، ص ٦٣.

عن الله (هو) عين ما أخذه منه الرسول، فنقول فيه، بلسان الكشف، خليفة الله، وبلسان الظاهر، خليفة رسول الله. وبهذا مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وما نصّ بخلافة عنه إلى أحد، ولا عينه، لعلمه أن في أمته من يأخذ الخلافة عن ربه، فيكون خليفة عن الله»(*).

ثم إن العارفين، الذين بوسعهم تلقي الكشف (أو الفتح) الإلهي، هم أصحاب «النبوة العامة»، وذلك خلافاً لـ«نبوة الاختصاص»، أو «نبوة التشريع»، التي هي وقف على الأنبياء وحدهم، فليس لأصحاب النبوة العامة «قوة التشريع»، إذ ليس لهم أن يسنّوا شريعة جديدة، مختلفة عن الشريعة المحمدية. ومع ذلك، ثمة وجه، يكون فيه هذا الصنف من الصوفية أعلى من النبي. فهم يتلقون علمهم عن الشريعة الإسلامية من نفس الأصل الذي منه أوحيت هذه الشريعة على النبي، ولذا فإن حكمهم في هذه أو تلك من مسائل الشرع إنما يأتي مطابقاً للسنة المحمدية، أو يتوافق مع حكم الإله، فيما لو انبرى هو نفسه لحلها(**). ومن هذه الناحية لا يكون العارف مجرد «خليفة» للنبي، بل و «وريثاً» له، حتى ومشاركاً في رسالته.

ومن شأن هذا التصور عن مكانة المتصوف ـ العارف أن يفسح المجال عريضاً لتذليل التحجر في العقائد الدينية. فمن ذلك أن بوسعه عدم التسليم بصحة أي حديث، قام في صلب اجتهاد ما حول مسألة معينة، إذا انكشف له خطأ ذلك الاجتهاد(***). وفي معرض التدليل على ضرورة التجديد المستمر للمعايير الدينية ـ الأخلاقية كان ابن عربي، شيمة مفكري الإسلام العقلانيين من قبله، يستعين بالأحاديث المروية عن النبي حول تجديد الدين («إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»)، وتشجيع الاجتهاد («إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر، وإذا أصاب فله أجران»)، وكون المسائل الدنيوية من اختصاص أصحابها، لا رجال الدين، بمن فيهم النبي نفسه («أنتم أعلم بأمور دنياكم») الخ.

(*) المصدر السابق، ص ١٦٣.
(**) فصوص الحكم، ص ٦٢، ١٦٤؛ الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٦٦٦.
(***) فصوص الحكم، ص ٨٤.

ولكن ما يميز فهم ابن عربي للولاية عنه لدى أسلافه من رجال التصوف ما قبل الفلسفي، الذين نسبوا إلى الولي اجتراح الكرامات وإتيان المعجزات، إنه ينفي، في الحقيقة، أن يكون للولي قوة على التدخل في نظام الأشياء ومسيرتها، فيؤكد على الحتمية Determinism الصارمة لكل ما يجري في الكون من عمليات وأحداث. وهذه النظرة الحتمية إلى البنيان الكوني صيغت أساساً في إطار القول بـ «الأعيان الثابتة» وهو أول أكبر الأصليين المنكرين (إلى جانب «وحدة الوجود»)، اللذين استشنعهما ابن تيمية في مذهب الشيخ الأكبر(*).

٥ ـ الأعيان الثابتة

جاءت نظرية «الأعيان الثابتة»، كما ينوه ابن تيمية، وكذلك ابن عربي نفسه، تطويراً لمذهب المعتزلة في «المعدوم». فيميز الشيخ الأكبر بين نوعين من كينونة الأشياء: الكينونة المعقولة، أو «الثبوت»، والكينونة المحسوسة، أو «الوجود». فلكل شيء في العالم الميتافيزيقي نظير يوازيه في العالم الفيزيائي، هو «عينه»، التي «تكتسي حلة الوجود» فتغدو ذلك الشيء.

و «الأعيان، التي لها العدم الثابتة فيه، ما شمّت رائحة الوجود»(**)، أي الوجود المحسوس، المكاني ـ الزماني. فهي من طبيعة محض معقولة. ومن هذه الناحية تشبه المثُل الأفلاطونية. ولكنها، بخلاف تلك المثُل، ليست كليّات، معان عامة، وإنما هي جزئيات، أشياء مفردة. والأعيان «معدومة» بمعنى ثبوتها في العالم المعقول، فليس لها الوجود المحسوس، وهي «ظلمانية»، لم تتزين بـ «نور» الوجود (الحسي). وعليه، فإن ثنائية «الثبوت ـ الوجود» توازي ثنائية «القوة ـ الفعل» في المشائية الشرقية. والأعيان لا حصر لها من حيث العدد. وهي قديمة، «مساوقة لوجود الواجب في الأزل»(***). وهي تتوافق مع الطور الأول في لوحة التجلي الثلاثية، طور «الفيض الأقدس».

وعلى غرار المعتزلة في مذهبهم عن المعدوم يستخدم الشيخ الأكبر نظرية

(*) ابن تيمية. مجموعة الرسائل والمسائل، ج ٤، ص ٨.

(**) فصوص الحكم، ص ٧٦.

(***) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٤٢٩.

الأعيان الثابتة لحل المشكلة اللاهوتية الأساسية، مشكلة طبيعة الخلق الإلهي للعالم. وهو يرفض الخلق من «اللاشيء»، من العدم المحض (ex nihilo). «فالفكر يقول (في بدء الخلق) ما ثم شيء ثم ظهر شيء لا من شيء، والشرح يقول، وهو القول الحق: بل ثم شيء فصار كوناً؛ وكان غيباً فصار عيناً»(*). ويذكر الجيلي قول ابن عربي «إن الله لم يخلق الأشياء من العدم، وإنما أبرزها من وجود علمي إلى وجود عيني»(**)، أي من الوجود في العلم الإلهي إلى الوجود في الأعيان المحسوسة.

ويورد ابن عربي الآية القرآنية، التي تأولها البعض بمعنى الخلق من عدم - **﴿وقد خلقتُك من قبلُ ولم تك شيئاً﴾** (مريم: ٩)، فيذهب إلى أن المقصود فيها ليس نفي الشيئية عامة، وإنما فقط نفي «شيئية الوجود»، لا «شيئية الثبوت»(***). فليس إلا انتقال الشيء من حالة أنطولوجية إلى أخرى. ويدعم الشيخ الأكبر مذهبه هذا بالقرآن، فيستند إلى الآية - **﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾** (يس: ٨٢). وهو يتأول الآية بمعنى الإشارة إلى أن للشيء كينونة قبل ظهوره على مسرح الوجود المحسوس، وإلاّ فكيف أمكن للإله مخاطبته بـ «كُنْ». وعلى غرار ما حدث لمذهب المعتزلة في «المعدوم» تبين الخصوم، وبينهم ابن تيمية، في القول بالأعيان الثابتة شبهاً بقول القائلين بقدم العالم، من ناحية مادته وهيولاه.

وفي بعض المواضع يتحدث ابن عربي عن الأعيان الثابتة بما يوهم الأخذ بمذهب النماذجية Exemplarism، أي اعتبارها النماذج الأولية المثالية التي يخلقها الإله أولاً، ثم يخلق العالم على غرارها. فالموجودات المحسوسة، عنده، خلقت على صورة الأعيان التي اخترعها في نفسه، وتبقى ثابتة في علمه(****). ولكن ما يميز مذهب الشيخ الأكبر عن نماذجية التأليه الديني (Theism) هو قوله إن لموضوعات العلم الإلهي الأولوية إزاء هذا العلم، فهي التي تحدده وتعينه:

(*) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٤٠٢.
(**) الإنسان الكامل، ج ١، ص ٤٩.
(***) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٥٦؛ ج ٤، ص ١٦٧.
(****) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٩١.

«فالعلم نسبة تابعة للمعلوم، والمعلوم أنت وأحوالك. فليس للعلم أثر في المعلوم، بل للمعلوم أثر في العلم، فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه»(*). ومن هذا القول، الذي فيه من الكفر ـ كما يرى ابن تيمية ـ «ما تكاد السماوات والأرض يتفطرن منه»، يلزم أنه «جعل حقائق الأعيان الثابتة في العدم غنية عن الله في حقائقها وأعيانها، وجعل الرب مفتقراً إليها في علمه بها، فما استفاد علمه بها إلاّ منها، كما يستفيد العبد العلم بالمحسوسات من إدراكه لها، مع غنى تلك المدركات عن المدرك»(**).

ثم إن ابن عربي، إذ يجعل للأعيان الثابتة هذه الاستقلالية وهذه القوة على تحديد العلم الإلهي، يجرد الإله من باقي الصفات، التي تسبغها عليه مذاهب التأليه الديني. فدور الإله في عملية «الخلق»، في انتقال الأشياء من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، من «الثبوت» إلى «الوجود»، ينحصر، عنده، في قوله كلمة «كُنْ» المذكورة، فالأشياء نفسها تتمتع بقدرة باطنية، داخلية، للظهور في العالم المحسوس: «فلولا أنه (أي الشيء) من قوته التكوين من نفسه، عند هذا القول، ما تكوَّن. فما أوجد هذا الشيء، بعد أن لم يكن، عند الأمر بالتكوين إلا نفسه. فأثبت الحق تعالى أن التكوين للشيء نفسه، إلا للحق، والذي للحق فيه (هو) أمرة خاصة»(***).

وعليه، فالإله إنما يكسو الشيء الثابت المعدوم بحلة الوجود المحسوس وفقاً لما هو عليه هذا الشيء في ثبوته، في عينه. «فما كنت به في ثبوتك، ظهرت به في وجودك»(****). وهذا الوجود، الذي يسبغه الخالق على الكائنات، واحد وحيد، لا تمايز فيه ولا مغايرة، ولكن الأشياء، باعتبارها «قوابل» مفردة، تأخذه بسبل متفاوتة، وتجسده بصور مختلفة، وذلك تبعاً لما هو عليه كل منها من الاستعداد. «فلا يعود على الممكنات من الحق إلاّ ما تعطيه ذواتهم في أحوالها... وليس وجود إلا وجود الحق بصور أحوال ما هي عليه

(*) فصوص الحكم، ص ٨٢ ـ ٨٣.
(**) مجموعة الرسائل والمسائل، ج ٤، ص ٥٨.
(***) فصوص الحكم، ص ١١٥ ـ ١١٦.
(****) المصدر السابق، ص ٨٣.

الممكنات في أنفسها وأعيانها»، «فالأعيان الثابتة لا تظهر في الوجود إلاّ بصورة ما هي عليه في الثبوت»(*).

ولا يرضى ابن تيمية عن هذا القول، إذ يلزم منه، في رأيه، «أن الربّ لا يقدر إلاّ على تجليه في تلك الأعيان الثابتة في العدم، الغنية عنه، فقدرته محدودة بها مقصورة عليها، مع غناها عنه وثبوت حقائقها بدونه. وهذا عنده هو السر الذي أعجز الله أن يقدر على غير ما خلق، فلا يقدره عنده على أن يزيد في العالم ذرة ولا ينقص منه ذرة، ولا يزيد في المطر قطرة ولا ينقص منه قطرة، ولا يزيد في طول الإنسان ولا ينقص منه، ولا يغير شيئاً من صفاته ولا حركاته ولا سكناته ولا ينقل حجراً عن مقره، ولا يحول ماء عن ممره، ولا يهدي ضالاً ولا يُضل مهتدياً، ولا يحرك ساكناً ولا يسكن متحركاً. ففي الجملة لا يقدر إلاّ على ما وجد، لأن ما وجد فعينه ثابتة في العدم، ولا يقدر على أكثر من ظهوره في تلك الأعيان»(**).

وفي ضوء هذه الرؤية الحتمية Determinism يحل ابن عربي مسألة جهات الوجود، وجوبه وإمكانه. وعنده أن الأشياء تنقسم، بحسب كون ماهيتها تقتضي وجودها، إلى قسمين: ١) واجب الوجود بذاته، أي ما طبيعته تستلزم بحد ذاتها وجوده، وهو المطلق، و٢) ممكن الوجود، وهو الذي طبيعته لا تقتضي وجوده ولا عدمه. وفي العالم المادي تكون الأشياء الفردية «ممكنة» كلها، لأنها لا تنطوي في ذاتها على مبدأ وجودها. ولكنها ممكنة «بالعرض» فقط، فهي «واجبة الوجود بغيرها»، بالمطلق، وبهذا المعنى تكون الموجودات كلها واجبة، «فما في الوجود ممكن أصلاً»(***). والإمكان الحقيقي، الجوهري، قصر على «الأعيان الثابتة» فقط. فالإمكان لا يبارحها قيد لحظة. فهي تبقى في عالم العقل، الثبوت، بدون الوجود الحسي، المشخص(****).

ولكن في الحالين كليهما لا يجوز، عند الشيخ الأكبر، فهم «الإمكان»

(*) المصدر السابق، ص ٩٦، ٢١١.
(**) مجموعة الرسائل والمسائل، ج ٤، ص ٥٩.
(***) إنشاء الدوائر، ص ١٠.
(****) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ١٩٣.

بمعنى احتمال كون الشيء شيئاً آخر، أو احتمال اتصافه أو عدم اتصافه بهذه أو تلك من الأحوال والكيفيات. وهو لا يُبقي مكاناً لمثل هذا الفهم للإمكان، إذ ينفي عن الإله حرية الاختيار. فعنده أنه «لا يجوز أن يُسمّي الله مختاراً، لأنه لا يفعل شيئاً بالاختيار، بل يفعله حسب ما اقتضاه العالم من نفسه، وما اقتضى العالم من نفسه إلاّ هذا الوجه الذي هو عليه، فلا يكون مختاراً»(*). وفي هذه النقطة يفترق الشيخ الأكبر عن التقاليد الدينية، التي تنسب إلى الإله مطلق القدرة على التصرف على هواه، وذلك وفقاً لما جاء في القرآن، كقوله تعالى: **﴿وربُك يخلق ما يشاء ويختار﴾** (القصص: ٦٨). ثم إن ابن عربي، إذ يعترف بأن للإله إرادة (أو مشيئة)، يجعلها تابعة للعلم الإلهي، الذي ينبع بدوره - كما رأينا أعلاه - من طبيعة الأشياء نفسها. فالإله «لا يشاء إلاّ ما هي الأمور عليه، لأن الإرادة لا تخالف العلم، والعلم لا يخالف المعلوم، والمعلوم ما ظهر ووقع»(**).

وأما الآيات القرآنية، التي تتحدث عن المشيئة الإلهية **﴿أن يشأ يذهبكم﴾** (النساء: ١٣٣)، **﴿فلو شاء لهداكم أجمعين﴾** (الأنعام: ١٤٩) وغيرها، فلا تعني، في نظر ابن عربي، تقرير مشيئة متحققة، وإنما يدور الحديث فيها عن افتراض مقدّر فحسب: «لو شاء»، و «لو» حرف امتناع لامتناع»(***).

وفضلاً عن الإرادوية Voluntarism، المميزة لمذهب التأليه الديني، يذكر ابن عربي اعتباراً آخر، يقوم في صلب القول بالطابع الممكن (غير الواجب) للعالم ولما فيه من أشياء وحوادث، هو النظر إلى الشيء المفرد بمعزل عن علته وأساسه(****). ويوضح الآملي هذه الفكرة بقوله: «إذا نظرت إلى المجموع، من حيث هو مجموع، وجدت كلّ موجود منه واجباً وجوده غير زائد في نفس الأمر»(*****).

(*) الإنسان الكامل، ج ١، ص ٤٩.

(**) الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٢٤٠.

(***) الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٢٤٠؛ فصوص الحكم، ص ٨٢ - ٨٣.

(****) الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٩٨.

(*****) جامع الأسرار، ص ٦٧٤.

وعالمنا أحسن العوالم الممكنة، لأنه، في حقيقة الأمر، ليس ممكناً، بل هو واجب. وحتى إذا سلمنا بأن في قدرة الإله أن يخلق عوالم أخرى غيره، لجاءت كلها مطابقة له، فلا سبيل إلى أن يزيد الخالق على العالم بحقيقة ليست فيه. ولو وصف الباري بغير ذلك لكان هذا معناه القول ببخل يناقض جود الإله، فعنده شيء ادخره ولم يعطه إياه، وكذلك بعجز ينافي قدرته، فهو يستطيع أن يفعل في وقت ما يعجز عنه في آخر، وهذا كله محال بحقه(*).

ثم إن الحتمية الصارمة، النابعة من طبيعة «الأعيان الثابتة»، لا تدع مجالاً لأي تدخل في الكون وأحداثه، حتى من قبل الإله نفسه، فكيف ببني البشر. فالأسباب لا سبيل إلى رفعها، والحقائق لا طريق إلى تبديلها. وليس لأحد، بمن في ذلك الرسل والأولياء، اجتراح «المعجزات»، وخرق العادات. صحيح أن ابن عربي يعترف شكلياً بأن للرسل والأولياء قوة غير عادية، هي «الهمة»، بوسعهم التصرف بها في الكائنات، وإتيان الأمور الخارقة والمعجزة. ولكن «المعرفة لا تترك للهمة تصرفاً. فكلما علت معرفته (الرسول أو الولي) نقص تصرفه بالهمة». فبغض النظر عما إذا اعتزم التصرف بهمته أو لا فإن النتيجة ستكون هي نفسها، لأنه لن يظهر للشيء في الوجود إلاّ ما كان عليه في الثبوت، إلاّ ما اقتضته عينه الثابتة.

ويدعم الشيخ الأكبر رأيه هذا بقصة النبي محمد وعمه أبي طالب الذي لم يستطع هدايته إلى الإسلام، فيقول: «فقصرت الهمم عن طلب الأمور المعجزة... كما قال في حق أكمل الرسل وأعلم الخلق وأصدقهم في الحال **﴿إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء﴾** (القصص: ٥٦). ولو كان للهمة أثر ولا بدّ، لم يكن أحد أكمل من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أعلى ولا أقوى همة منه، وما أثرت في إسلام أبي طالب عمّه، وفيه نزلت الآية التي ذكرناها»(**).

وانطلاقاً من مذهب «الأعيان الثابتة» ينبري ابن عربي لحل إحدى كبريات مسائل اللاهوت الإسلامي ـ مشكلة طبيعة القضاء والقدر، والعلاقة بينهما. وهو

(*) إنشاء الدوائر، ص ٢٦ ـ ٢٧، ٣٨.

(**) فصوص الحكم، ص ١٣٠.

يرى أن «القضاء» هو «حكم الله في الأشياء على حد علمه بها وفيها»، أي علمه بطبيعة «أعيانها الثابتة»، وأن «القدر» هو «توقيت» الأشياء، أي تحديد زمن ظهورها على مسرح الوجود الخارجي، وما هي عليه من التعينات والكيفيات المحسوسة.

وقد يتبادر، للوهلة الأولى، من هذه التعريفات أن ابن عربي يأخذ بما جرت عليه تقاليد الفكر الفلسفي ـ الديني الإسلامي من اعتبار «القدر» هو الانتشار المكاني ـ الزماني لما ينطوي عليه «القضاء»، حكم الله الأزلي. ولكن الشيخ الأكبر، إذ يتوسع في بسطه لهذين المفهومين، يفترق بعيداً عن تلك التقاليد، التي تجعل القدر تابعاً للقضاء. فعنده يتبدل الترتيب الأنطولوجي للقضاء والقدر، ليغدو الأول تابعاً للثاني ومشروطاً به. فالشيء، وبعبارة أدق ـ عينه الثابتة، ينطوي في ذاته على كافة تعيناته الظاهرة، ولذا فإن «الوقت» يعود إلى الشيء نفسه، ويكون بمثابة جزء مؤلف له. وبهذا المعنى يمكن القول إن «القدر» هو «العين الثابتة» عندما تكون قد اكتملت كافة استعداداتها للتحقق في صورة الوجود المتعين الملموس. وأما حكم الله على الشيء فيبينه على أساس علم به، وهو العلم الذي يتحدد كلية بالمعلوم، بـ «العين الثابتة» للشيء المعني. وعندما يعلم الله أن هذه العين أو تلك صارت جاهزة تماماً للوجود الظاهر فإنه، واستناداً إلى هذا العلم، يحكم بأن تظهر العين في صورة ذلك الشيء الملموس. ومن هنا ينتج «أن القضاء والعلم والإرادة والمشيئة تبع للقدر»(*).

والقضاء، ناهيك عن القدر، لا يُملى على الشيء من الخارج، وإنما يتوافق مع طبيعته الداخلية. فالعارف يعلم «أن علم الله به في جميع أحواله هو ما كان عليه في حال ثبوت عينه قبل وجودها، ويعلم أن الحق لا يعطيه إلاّ ما أعطاه عينه من العلم به، وهو ما كان عليه في ثبوته»(**). فكل ما يجري في العالم من أحداث وعمليات مقدّر ومحتم مسبقاً. ولكن هذه الحتمية بعيدة، كما نرى، عن جبرية Fatalism التأليه الديني، الذي يستخلص القدر من إرادة الرب الكلي الجبروت. فالحتمية، في مذهب ابن عربي، نابعة من حقيقة الأشياء، من عينها

(*) فصوص الحكم، ص ١٣٢.

(**) المصدر السابق، ص ٦٠.

الثابتة. «فما كنت به في ثبوتك، ظهرت به في وجودك»(*). وذلك هو «سرّ القدر»، كما يسميه ابن عربي، والذي يقارن عادة بـ «الانسجام الأزلي» عند ليبنيتز.

وبالاتصال مع هذا الفهم للقضاء والقدر يعالج ابن عربي مشكلة الضرورة والحرية، وهي المشكلة الفلسفية التي تكتسب في اللاهوت صيغة مسألة العلاقة بين حرية الإرادة البشرية والقضاء الرباني المسبق، والتي صاغها الصوفية عادة من خلال مفهومي «الحرية» و «العبودية». فكل شيء في العالم واجب، ضروري، مقدر ومحتم، ولذا فإنه ليس هناك، موضوعياً، أي مجال للحرية بمعنى الاختيار بين البدائل. فلا يمكن الحديث عن الحرية إلاّ بمعنى غياب الإكراه الخارجي. وهذه الحرية يتم التوصل إليها عبر العرفان الباطني. فالعارف، «الإنسان الكامل»، إذ ينكشف له «سر القدر»، يرى أنه يتصرف ويفعل لا عن إكراه أحد ما، وإنما بالاتفاق التام مع ماهيته الذاتية، مع عينه الثابتة. «فإذا وقف الممكن مع عينه كان حراً، لا عبودية فيه»(**). ففي العرفان (الغنوص) بالذات يحقق المرء وحدته الجوهرية بالكل، فينخرط في نظام العالم، ويعي انسجام أفعاله مع العمليات الكونية (وبعبارة ابن عربي وغيره من المتصوفة ـ «يكون الله لسانه وبصره وسمعه وسائر جوارحه»، كما يقول الحديث المعروف)، فتصير له الحرية.

ولكن في حضرة الكل، على أرضية الواحد المطلق، تختفي كل ازدواجية، وترتفع أية ثنوية، بما في ذلك تضاد الحرية والعبودية. فالحرية الحقيقية هي ـ في واقع الأمر ـ عبودية كاملة. والعبودية، في هذا السياق، تعني توقف الشيء على عوامل خارجية. وهي درجات، تتناسب عكساً مع مرتبة الكائنات في التطور. فأقصى العبودية هي التي للجمادات، وأقل منها عبودية النباتات، فالحيوانات. وفي الإنسان تكون العبودية في أدنى درجاتها. وفي حالة العرفان، حالة الاتحاد بالمطلق، يتحرر المرء من كل عبودية، ويكتسب كامل الحرية، لأن كافة الأشياء تكون ليست غريبة عنه ولا خارجية بالنسبة له. ولكن هذه الحرية القصوى،

(*) المصدر السابق، ص ٨٣.
(**) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٢٢٧.

انعدام التبعية لكل ما هو جزئي، و «التحرر عن ما سوى الله»، هي تبعية تامة للواحد المطلق، «فالحرية عبودية محققة لله»[*]. فالتبعية للإله هي تبعية لكل شيء، ولذا فإنه في حالة الحرية الحقة، حالة الاتحاد بالمطلق، و «إفناء المرء لإرادته في إرادة الله»، يغدو مجرد واحدة من دقائق التيار الكوني، ويصير أشبه بالجماد، الذي تتجسد فيه العبودية القصوى.

وإذ يقول ابن عربي بالحتمية الصارمة في الكون تنهض أمامه مشكلة مسؤولية الإنسان عن أفعاله. وهو يستدل على هذه المسؤولية انطلاقاً من أن ما يقوم به الإنسان من التصرفات لا تُملي عليه قسراً، ولا تفرض عليه من الخارج، وإنما هي كامنة في حقيقته، في «عينه الثابتة». ولذا فإنه إذ يفعل الخير أو الشر، ويجازى بالثواب أو العقاب في الحياة الآخرة، فما تلك إلاّ تعيناته الذاتية، أحواله التي يتحقق فيها. «فما أعطاه الخير سواه، ولا أعطاه ضد الخير غيره، بل هو منعم ذاته ومعذبها. فلا يذمّنَّ إلاّ نفسه، ولا يحمدنَّ إلاّ نفسه»[**]. ولكن هذه المسؤولية، لا سيما ما يتعلق منها بأمور الإيمان، هي مسؤولية أمام الله، وليس أمام البشر. ففي كل ما يتعلق بهذه الأمور يتبنى ابن عربي موقفاً، يشارف على اللامبالاة الدينية.

فهو يذهب إلى أن كافة الأحداث في العالم، بما فيها الأفعال البشرية، تتفق ـ على نحو أو آخر ـ مع المطالب والأوامر الإلهية. ولكن هنا ينبغي التمييز بين نوعين من الأوامر: «الأمر التكويني» و «الأمر التكليفي» (أو «الأمر بالواسطة»، أي بتوسط النبي أو الرسول). والأول منهما يستند إلى مقتضيات ومتطلبات الأعيان الثابتة، ولذا فإنه يوافق الإرادة، ولا يمكن أن يُعصي. وأما الثاني، المتعلق بالشرائع، فقد يُطاع وقد يُعصي. وعليه، فإن المرء، الذي لا يطيع «الأمر التكليفي»، فيرفض، مثلاً، الإيمان بالله، إنما يطيع، في الحقيقة، «الأمر التكويني»، الذي قدّر له ألاّ يؤمن. فالمعصية من إحدى الزوايا تكون طاعة من الزاوية الأخرى. فحتى فرعون، الذي رفض الإيمان بنبوة موسى، وأعلن نفسه رباً، لا يستحق اللوم الشديد، فهو إنما أطاع الأمر الإلهي الآخر،

(*) المصدر السابق.

(**) فصوص الحكم، ص ٩٦.

التكويني(*). وعلى مثل هذه الأرضية الفلسفية يرسي حكماء الصوفية فكرة «تعذير الشيطان» التقليدية.

ويستند ابن عربي إلى الآيات القرآنية، مثل **﴿كتب ربكم على نفسه الرحمة﴾** (الأنعام: ٥٤)، **﴿رحمتي وسعت كل شيء﴾** (الأعراف: ٥٦)، **﴿قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله﴾** (الزمر: ٥٣)، وإلى الأحاديث القدسية، مثل «رحمتي سبقت غضبي»، ليؤكد على عمومية الرحمة الإلهية وشمولها، بما يكاد يبشر بالغفران الكلي. فالناس، كافة، وبغض النظر عن عقائدهم الدينية، سينعمون بالخلاص أخيراً، بفضل رحمة الرب. وحتى عتاة الكفار والفسقة وأصحاب الذنوب، ولو ماتوا بدون توبة، لا يخلدون في النار، فيذوقون عذاب النار فترة قصيرة، ثم ينتقلون بعدها إلى نعيم الجنة. وهذا العذاب نفسه ينقلب إلى ضده، إلى الاستعذاب، مثلما يلتذ الأجرب بحك جلده(**):

وأن دخلوا دار الشقاء فإنهم على لذة فيها نعيم مباين

نعيم جنان الخلد فالأمر واحد وبينهما عند التجلي تباين

يسمّي عذاباً من عذوبة طعمه وذاك له كالقشر والقشر صاين

ويمضي ابن عربي وغيره من حكماء الوجودية إلى أبعد من ذلك، فيجردون الجنة والنار من مدلولهما الحسي، الشائع بين المتدينين. فهما، عندهم، مجرد رمزين، يدلان على حالة القرب من المحبوب الأعلى أو البعد عنه، معرفة الحق أو الجهل به، أي إدراك الوحدة الجوهرية مع المطلق أو عدم الجهل بها.

وإلى الرحمة الإلهية يرتكز الشيخ الأكبر في انتقاده لاستخدام الدين والتستر به لإسباغ المشروعية على ممارسة العنف ضد الناس. فالأهداف الدينية، أياً كانت، لا يمكن، في نظره، أن تكون تبريراً للتضحية بالبشر. ومن ذلك قوله: «اعلم أن الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغيرة في الله. أراد داود بنيان البيت المقدس فبناه مراراً، فكلما فرغ منه تهدّم. فشكا ذلك إلى الله، فأوحى إليه: إن

(*) فصوص الحكم، ص ٢٠٨ ـ ٢١٢.

(**) فصوص الحكم، ص ٩٣ ـ ٩٤؛ الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٤٦١ ـ ٤٦٣.

بيتي هذا لا يقوم على يدي من سفك الدماء. فقال داود: يا رب، ألم يكن ذلك في سبيلك؟ قال: بلى! ولكنهم أليسوا عبادي؟!»(*). فينبغي على الإنسان أن يتشبه بالإله في شمول الرحمة وعموم اللطف، «فيحسن عامة لجميع خلق الله، كافرهم ومؤمنهم، طائعهم وعاصيهم»(**).

وبالاتفاق مع النظرة الكونية إلى وحدة الكائنات يذهب ابن عربي إلى وحدة العقائد والملل والديانات. فعنده أن «آلهة المعتقدات»، التي يتعبدها الناس في مختلف الديانات، ما هم إلا مظاهر مختلفة لـ «عين ثابتة» واحدة، لـ «الإله المطلق». ولذا فإن العارف لا يتقيد بمعتقد مخصوص ويكفر بما سواه، وإنما يدرك الله في صورة كل معتقد. إنه يعرف أن الإله يتجلى في كل معبود، مثل الحرباء يتغير لونها بتغير المكان، أو الماء يتلون بلون الإناء.

ويتمادى ابن عربي وغيره من المتصوفة في هذا الاتجاه، حتى يستند إلى القرآن نفسه في دعم شموليته الدينية. فقوله تعالى ـ **﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾** (الإسراء: ٢٣)، الذي درج المفسرون على فهم لفظ «قضى» فيه بمعنى أمر، يتأولونه بمعنى حكم الله وتقديره بأن المعبودات كلها واحدة، هي نفسه(***). فالناس يعبدون حجراً أو شجرة، حيواناً أو إنساناً، كوكباً أو ملاكاً، أما في الحقيقة ـ وهذا هو قضاء الله المسبق المحتوم ـ فإنهم يعبدون الواحد الحق، المتجلي في هذه الآلهة الجزئية. وذلك هو المقصود، عند حكماء الصوفية، بالآيات القرآنية، مثل ـ **﴿لا إله إلاّ أنا﴾** (الأنبياء: ٢٥)، و **﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾** (البقرة: ١١٥)، وبالشهادة نفسها ـ «لا إله إلا الله...».

ولا تقتصر هذه النزعة الشمولية على الإقرار بتعدد الأديان وتساويها في جوهرها، وإنما تؤكد على حق كل إنسان في الإيمان الفردي، في أن تكون له عقيدته الشخصية. «فالطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق». وهذه الطرق كثيرة ومتباينة. فبعضها أقصر وبعضها أطول، ولكنها كلها مستقيمة في الحقيقة، فهي الطريق التي ورد ذكرها في القرآن ـ **﴿وهديناهم إلى صراط مستقيم﴾** (الأنعام:

(*) فصوص الحكم، ص ١٦٧.

(**) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣٦٢ ـ ٣٦٣.

(***) فصوص الحكم، ص ١٩٢؛ الفتوحات المكية، ج ٤، ص ١٥٨.

٨٧). والعارف إنما يتميز عن غيره من عامة الناس بأنه يعرف الاستقامة في الاعوجاج: فاستقامة المثلث المتساوي الساقين أن يكون متساوي الساقين، واستقامة الدائرة أن تكون دائرة صحيحة، بحيث يكون كل خط يخرج من المركز إلى المحيط مساوياً لغيره من الخطوط، واستقامة القوس إعوجاجه ليؤدي المراد به، واستقامة النبات أن تكون حركته منكوسة، حتى يشرب الماء بأصولها، واستقامة الحيوان أن تكون حركته أفقية، فلو كانت حركته إلى العلو، وقام على رجلين مثلاً، لم يعطِ فائدة الركوب وحمل الأثقال على ظهره(*)... فما في الكون إلا استقامة، والسبل كلها حقة.

ويصف ابن عربي في أبيات شعرية كيف انتقل من حالة الانغلاق الديني العقائدي:

وقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يكن ديني إلى دينه دانِ

إلى حالة الانفتاح على كافة الملل والنحل، إلى اعتناق الدين الشامل، دين الحب:

وقد صار قلبي قابلاً كلَّ صورة: فمرعىً لغزلانٍ، وديرٌ لرهبانِ
وبيتٌ لأوثانٍ، وكعبةُ طائفٍ وألواحُ توراةٍ، ومصحف قرآنِ
أدين بدينِ الحب، أنّى توجهت ركائبه، فالحب ديني وإيماني(**)

كما وتتجلى نزعة الشيخ الأكبر الشمولية الكلية في قوله:

عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه(***)

وعن هذا المعنى عبّر ابن الفارض في أبياته المشهورة من تائيته:

في مجلس الإذكار سمعُ مطالعٍ ولي حانة الخمار عينُ طليعة
وما عقد الزنار حكماً سوى يدي وإن حُلَّ بالإقرار بي فهي حلَّت

(*) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٢١٧ ـ ٢١٨؛ ج ٣، ص ٦٥.
(**). ابن عربي. ترجمان الأشواق. بيروت، ١٣١٢هـ، ص ٣٩ ـ ٤٠.
(***)الفتوحات المكية، ج ٣، ص ١٧٥.

وإن نار بالتنزيل محرابُ مسجدٍ ... فما بار بالإنجيل هيكل بيعة
وأسفار توراة الكليم لقومه ... يناجي بها الأحبار في كل ليلة
وإن خرَّ للأحجار في البدِّ عاكف ... فلا وجه للإنكار بالعصبية
فقد عبد الدينار معنى منزه ... عن العار بالإشراك بالوثنية
وقد بلغ الإنذار عني مَن بَغَى ... وقامت به الأعذار في كل فرقة
وما زاغت الأبصار من كل مِلة ... وما راغت الأفكار في كل نِحلة
وما احتار مَنْ للشمس عن غرة الصبا ... وإشراقها من نور أسفار غرتي
وإن عبد النارَ المجوسُ وما انطفت ... كما جاء في الأخبار في ألف حجة
فما قصدوا غيري، وإن كان قصدهم ... سواي، وإن لم يظهروا عقدَ نية
رأوا ضوء نوري مرة فتوهموا ... ناراً فضلوا في الهدى بالأشعة(*)

إن إفكار الانفتاح العقائدي والتسامح الديني والنزعة الشمولية، التي أرسيت في مذهب وحدة الوجود على أرضية فلسفية متينة، قد كانت سمة مميزة لأغلب حكماء المتصوفة، وكانت في طليعة العوامل التي ساعدت على انتشار التصوف ورواجه في حياة المسلمين الروحية.

(*) الأبيات، ٧٣١ ـ ٧٤٢.

بدلاً من الخاتمة

توقفنا أعلاه عند التيارات الأساسية في الفكر العربي الإسلامي. ولكن كان بين كلاسيكيي هذا الفكر علم بارز، لم نتطرق إليه، هو ابن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٦)، الذي وضع مذهباً أصيلاً في «العمران البشري»، وسعى لتحويل التاريخ إلى علم صارم دقيق، يشكل أحد أهم المباحث الفلسفية. ولكن إبداع هذا المفكر يندرج أساساً في الفلسفة الاجتماعية، التي رأينا ألا نتناولها هنا.

ولم يقدّر لآراء ابن خلدون أن تجد من يكملها ويسير بها إلى الأمام، فبقيت فريدة إلى حد ما. وعلى النقيض من ذلك، لقيت الكثير من المذاهب، التي عرضنا لها في كتابنا، تطويرها اللاحق على يدي المفكرين المسلمين المتأخرين. فأفكار ابن سينا وابن عربي والسهروردي والغزالي وآخرين غيرهم ممن جمعوا بين مبادىء الكلام والفلسفة، ظلت تؤثر في حياة العالم الإسلامي العقلية والروحية حتى يومنا هذا.

وكان للفلسفة العربية الإسلامية الكلاسيكية تأثير ملحوظ على تطور الفكر الفلسفي في أوروبا. ففي القرن الثاني عشر تأسست في طليطلة، وبمبادرة من اسقفها ريموندو، مدرسة للترجمة، نشطت في تعريف العالم المسيحي بما حفظته العربية من التراث الفلسفي اليوناني والإسلامي. وبين المراكز الأخرى، التي اعتنت بنقل الأدبيات الفلسفية والعلمية من العربية إلى اللاتينية، كانت مرسية واشبيلية وصقلية.

ويمكن التنويه بعدد من السمات في نشاط مترجمي هذه المراكز، تذكر بحركة الترجمة في بغداد. فهنا وهناك لم يكن من النادر أن تشارك في الترجمة عناصر وسيطة: العلماء اليهود في طليطلة، والنساطرة السريان في المشرق الإسلامي؛ وهنا وهناك كانت النظرة إلى تركة الأسلاف الروحية انتقائية، فكانوا يطرحون منها الغريب، الخاص، ويبقون على الكلي، ذي البعد الإنساني العام. وكان التصوف أقل تيارات الفلسفة العربية الإسلامية الثلاثة تأثيراً في تطور الفكر الفلسفي الأوروبي. فنسبته إلى التصوف المسيحي أقرب إلى التشابه البنيوي، منه إلى التأثير التكويني.

وبين مذاهب المتكلمين كانت الأفكار الذرية أكثرها اجتذاباً لأنظار أوروبا المسيحية. وقد ساهمت هذه الأفكار، وبرغم رفضها من قبل البعض (توما الاكويني، مثلاً)، في إحياء اهتمام الأوروبيين بالمذهب الذري، الذي كانت يد النسيان قد طوته في الغرب. وقد أخذ المفكرون الأوروبيون بعدد من آراء المتكلمين الذرية، التي طوروا فيها جوانب معينة من الذرية اليونانية، والتي خففت من حدة المطاعن الموجهة إليها (التفرقة بين القسمة الفيزيائية والقسمة الرياضية، والامتداد والجسمية، والحيز والمكان)، ونظرية الطفرة، ومختلف الحجج المؤيدة والمعارضة للمذهب الذري... ولم يقتصر تأثير المتكلمين في الذريين الأوروبيين على المراحل الأولى، التي رافقت «عصر التراجم» أو أعقبته (ادلبارد الباثي، دانيل المورلي، ويلهلم الكونشي، وغيرهم)، بل وامتد إلى العصور اللاحقة (نيكولاي الكوزاني، جوردانو برونو). ومن الجدير بالذكر أن ليبنيتز، صاحب «المونادولوجيا»، كان قد لخص، قبل وضعه لهذا الكتاب، آراء المتكلمين الذرية، وذلك أثناء قراءته لمؤلف ابن ميمون «دلالة الحائرين». وفي ضوء التأثير الكبير للمذهب الذري الكلامي في أوروبا لم يكن من الصدفة أن نجد بين أعلام المذهب الذري، حتى في مطلع القرن العشرين (بيترونيفيتش، مثلاً)، من يضع المتكلمين على رأس قائمة أسلافه وأساتذته.

بيد أن التأثير الأكبر على الفكر الفلسفي الأوروبي كان من نصيب «الفلسفة»، الممثلة بالمشائيين الشرقيين. فقد سبق لروجير بيكون (ت: ١٢٩٤) الإشارة إلى أنه بفضل الشروح الإسلامية بالذات صارت الفلسفة الأرسطية،

المنسية سابقاً، معروفة لدى اللاتين. ثم إن أعمال فلاسفة الإسلام الأصيلة قد تركت بصماتها العميقة على فلسفة أوروبا العصر الوسيط وعصر النهضة. وقد كان الأوروبيون القروسطيون على معرفة بمؤلفات الكندي والفارابي والغزالي (وتحديداً: «مقاصد الفلاسفة» الذي أشرنا في موضعه إلى مصيره الطريف في الغرب اللاتيني). وصادفت «حكاية حي بن يقظان» لابن طفيل، وخاصة منذ ظهور ترجمتها اللاتينية عام ١٦٧١، رواجاً واسعاً بين القراء الأوروبيين. ولكن الأثر الأعمق على الفكر الفلسفي بأوروبا المسيحية إنما تركه ابن سينا وابن رشد.

إن فلسفة ابن سينا قد اجتذبت الاهتمام، وفي المقام الأول، بفضل ما فيها من عناصر أفلاطونية محدثة. وعلى هذه الأرضية ظهر التيار، الذي يعرف أحياناً بـ «الأوغسطينية ذات الطابع السينوي». ففي القرن الثالث عشر يمكن تتبع تأثير ابن سينا لدى ويلهلم الأوفرني، وأساتذة جامعة باريس من الفرنسيسكان، واسكندر الهالي، وجان دي لاروشيل، وبونافنتورا، كما ولدى الفرنسيسكان الإنكليز، أمثال روبرت غورستّست وجون بيكام. وبلغ هذا التأثير أوجه في فلسفة روجير بيكون. كما وتتبدى الآثار السينوية في مذاهب ألبرت الكبير وتوما الأكويني ودونس سكوت.

ولاقت فلسفة ابن رشد رواجاً ملحوظاً في أوروبا القرون ١٣ ـ ١٦، وقامت في صلب التيار المعروف بالرشدية (أو الرشدية اللاتينية). وفي جامعة باريس كان من أبرز أتباعه في القرن الثالث عشر سيجير البرابانتي وبوئثيوس الداكي، وفي القرن الرابع عشر ـ جان جاندان. وفي القرون ١٤ ـ ١٦ صارت جامعتا بولونيا وبادوفا من أهم مراكز الرشدية (بيترو دابانو، باولو فينيتو، غايتانو داتيني)، ويمكن تتبع الأفكار، ذات الأصول الرشدية، في إبداع بومبوناتسي، وبورتسيو، وكريمونيني، وبيكو دلا ميراندولي، وبرونو، وفانيني.

وقد طوّر الرشديون مذهب معلمهم في تولد الصور في أحشاء المادة، وقالوا، بالاتفاق معه، بالسببية الشاملة التي تربط بين الظواهر، ورأوا في الحركة المنتظمة للأجرام السماوية تجلياً للضرورة الطبيعية التي يخضع لها كل ما يجري في العالم الأرضي (عالم ما تحت فلك القمر) بما في ذلك تبدل الدول والشرائع

الدينية. ورفض أتباع فيلسوف قرطبة من الأوروبيين الخلود الفردي، فأخذوا بمذهب العقل البشري الواحد. ونادوا باستقلالية العقل والمعرفة عن الوحي واللاهوت، فطرحوا نظرية «الحقيقة المزدوجة»، التي ترى أن ثمة موضوعات، تكون خاطئة من زاوية اللاهوت، ولكنها قد تكون صحيحة من زاوية الفلسفة. ثم إن قول ابن رشد بخلود العقل البشري العام قد اقترنت على امتداد قرون عديدة في أوروبا، وليس فقط في الأوساط الرشدية (دانتي، هردر)، بفكرة وحدة البشرية، التي تسير صعداً في طريقها نحو الكمال العقلي والأخلاقي.

إن الفلسفة العربية الإسلامية قد ساعدت عموماً في ترسيخ النزعة الدنيوية في الفكر الفلسفي الأوروبي، وفي توطيد صلاته بالعلوم الطبيعية، فكان لها دورها في التهيئة لظهور وتطور فلسفة عصر النهضة.

يبسط المؤلف تاريخ الفلسفة العربية ـ الإسلامية في عصرها الذهبي (القرون ٩ ـ ١٣)، ويسلط الضوء على مدارسها الأساسية: (علم الكلام ، المشائية الشرقية، التصوف النظري) عبر إبراز أمهات المسائل المميزة لها، ويرسم صورة عامة متكاملة عنها، متحررة من الكثير من التصورات التقليدية السائدة عن تلك التيارات وأعلامها.

... وقد حاولنا، قدر الإمكان، الوقوف موقف المؤرخ الموضوعي، الذي يعرض المذاهب والآراء، على اختلاف مناحيها ومشاربها، بعيداً عن التأثر بمدى قربها من عقيدته الشخصية أو بعدها عنها؛ وإننا حرصنا على إبراز السمات المميزة للحضارة العربية ـ الإسلامية (بالمقارنة مع غيرها، وبينها الثقافة الأوروبية القروسطية)، ومن بينها تعددية الفكر وسعة الصدر.